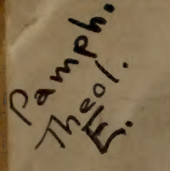


DIE BUSSSCHRIFTEN TERTULLIANS DE PAENITENTIA UND DE PUDICITIA UND DAS INDULGENZEDIKT DES PAPSTES KALLISTUS.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER BUSSDISZIPLIN

VON

GERHARD ESSER

Z. DEKAN DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

PROGRAMM

ZUR FEIER DES GEDÄCHTNISSES

DES STIFTERS DER UNIVERSITÄT

KÖNIG FRIEDRICH WILHELMS III.

ZUGLEICH MIT DEM

BERICHT ÜBER DIE AKADEMISCHE PREISVERTEILUNG

AM 3. AUGUST 1905

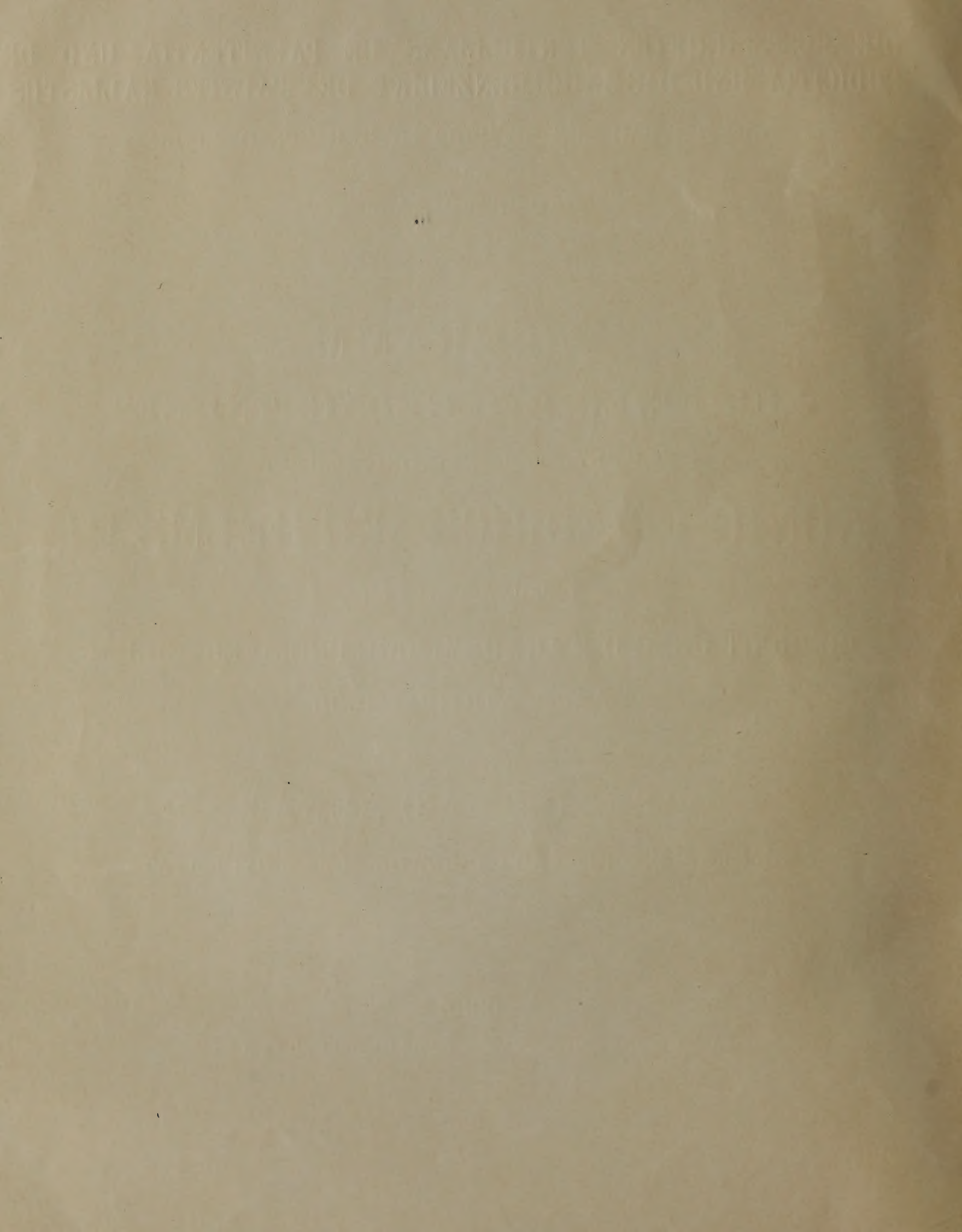
HERAUSGEGEBEN VON

REKTOR UND SENAT

DER RHEINISCHEN FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

BONN

CARL GEORGI, UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI UND VERLAG.



Die Bussschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus.

Ein Beitrag zur Geschichte der Bussdisziplin.

Eine noch immer nicht vollständig erledigte Streitfrage besteht über das inhaltliche Verhältnis der in unserem Thema genannten Schriften Tertullians. Da beide sich ex professo mit der Bussfrage beschäftigen, so sind sie Hauptquellen für unsere Kenntnis der altchristlichen Bussdisziplin und deren Entwicklung am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts und von entscheidender Bedeutung für die Beantwortung der Frage, ob und in wieweit das vielumstrittene Indulgenzedikt des Papstes Kallistus eine Neuerung war. Dass nämlich Kallistus durch sein Bussedikt eine bisherige rigoristische Disziplin, welche den sog. Kapitalsündern die Wiederaufnahme in die volle Kirchengemeinschaft für immer versagte, unter kluger Berücksichtigung der veränderten Zeitverhältnisse durchbrochen habe, wird auch von solchen behauptet oder stillschweigend vorausgesetzt, die zugestehen, dass Tertullian in de pudicitia seine in de paenitentia vorgetragene Auffassung desavouiert habe, ohne dass uns indessen gesagt wird, wie beide Urteile vereinbar sind. Ob aber die Tat des Papstes diese Charakteristik voll und ganz verdiene, ist in erster Linie nicht nach den tendenziös gefärbten Berichten der Philosophumena noch auch allein nach der vor keiner Gewalttätigkeit und Verunglimpfung zurückschreckenden Polemik Tertullians in de pudicitia, sondern zunächst nach der Übereinstimmung resp. dem Gegensatz zu entscheiden, in welchem Tertullian in seiner vormontanistischen Periode zu sich selbst in seiner montanistischen Periode steht.

Die in der katholischen Periode verfasste Schrift de paenitentia ist zunächst an die Katechumenen gerichtet, die den Unterricht Tertullians genossen. Sie gehört in die Reihe der seelsorgerischen Zwecken dienenden Schriften, welche wahrscheinlich

in die Zeit von 198—202/3 fallen[1]). Dass Tertullian bei diesen Unterweisungen die Verhältnisse der ganzen Gemeinde, gewisse Kontroversfragen, laxere oder strengere Ansichten hinsichtlich der Sittenzucht berücksichtigte und insofern über den Kreis der Katechumenen hinaus gehört werden wollte, versteht sich bei einem für alle kirchlichen Fragen so lebhaft interessierten Schriftsteller von selbst und geht zudem aus verschiedenen Wendungen deutlich hervor[2]). So rechtfertigt er — ein Punkt, der für unsere Untersuchung von Wichtigkeit ist — im 8. Kapitel die Übung der paenitentia secunda. Somit haben wir in dieser Schrift, in welcher Tertullian, ohne polemisch interessiert zu sein, als Lehrer der Gemeinde und gleichsam in ihrem Namen spricht, ein vollgiltiges Zeugnis für die Praxis der karthagischen Gemeinde. Nach sonstigen Analogien sind wir zu der Annahme berechtigt, dass die hier für Karthago bezeugte und von Tertullian in gedrängter Argumentation gerechtfertigte Bussdisziplin von der Praxis der römischen Kirche nicht wesentlich verschieden war.

Die Schrift de pudicitia dagegen ist mit in Galle getauchter Feder gegen das erwähnte Indulgenzedikt des Papstes Kallistus geschrieben zu einer Zeit, wo der Montanismus, aus der Kirche ausgeschieden, seine eigenen kleinen Konventikel bildete. Sie ist wahrscheinlich die letzte jener gehässigen Anklageschriften[3]) gegen die Kirche,

---

1) Vgl. Harnack, Chronologie der altchr. Lit. Leipzig 1904. II, 271 f. Nach Kellner und Nöldechen soll de paenit. in das Jahr 204 fallen. Harnack (a. a. O. Anm. 2) spricht sich gegen diese Datierung aus.

2) De paen. 6. Quidquid mediocritas nostra .... suggerere conata est, omnes quidem deditos domino spectat, ... sed praecipue novitiolis istis imminet. Cap. 4 wendet er sich gegen solche (aiunt quidam), welche die vorgebliche innere Bussgesinnung mit einem äusseren Sündenleben vereinigen wollten und die erstere für genügend ansahen. Cap. 6 bekämpft das leichtfertige Verfahren solcher, die in vermessener Hoffnung auf die Wirkung der Taufe die Busse nicht ernst genug nahmen und sich den Bussübungen entzogen (paenitentiam assumunt sed includere eam neglegunt).

3) Die drei Schriften de monogamia, de jejunio, de pudicitia sind die letzten Schriften Tertullians. Monceaux (histoire litt. de l'Afrique chrét. Paris 1901, I. 200 u. 207) und Harnack (a. a. O. 286) halten es für höchst wahrscheinlich, dass de pud. an die letzte Stelle zu setzen ist. Nach Kellner (Kirchenl.[2] XI, 1411) ist de pud. früher als de monogamia (und de jejunio, welche Schrift nach de monog. anzusetzen ist), weil Tertullian in de pud. 1 (221, 15 — zitiert ist nach der Wiener Ausgabe von Reifferscheid und Wissowa, soweit dieselbe vorliegt), die Kontroverse über die Erlaubtheit der zweiten Ehe berühre, ohne, wie er es sonst zu tun pflege, die hierüber handelnde Schrift de monog. zu erwähnen. Allein dieses Argument ist unsicher. Die Ausführung in de pud. 1 erweckt den Eindruck, dass die Streitfrage über die Erlaubtheit der zweiten Ehe erledigt ist. Tertullian benutzt sie nur zu einer echt sophistischen Einrede gegen die mildere Busspraxis. Entscheidend ist aber auch das Argument Harnacks nicht: das Indulgenzedikt des Kallistus wäre schwerlich in de monog. und de jej. unerwähnt geblieben, wenn es schon existiert hätte. Umgekehrt ist es auffallend, dass Tertullian in de pud. mit keinem Worte erwähnt, dass „digami" in den Klerus aufgenommen wurden. Selbst bei einer so günstigen Gelegenheit wie de pud. 1 (222, 5), wo er die Praxis hinsichtlich der „digami" berührt, spricht er nicht davon, obwohl er in de monog. 12 dieselbe zu einem Anklagepunkt macht (Quot et digami praesident apud vos, insultantes utique Apostolo). Wenn Neumann (Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, Leipzig 1902, 121 Anm. 4) „aus dem massvollen Ton,

in denen Tertullian als geistiger Wortführer einer Handvoll „Pneumatiker" zum Pamphletisten herabsinkt. Bei den Rückschlüssen auf die Praxis der Kirche ist deshalb stets das polemische Interesse zu berücksichtigen, das den Verfasser ganz beherrscht und zu handgreiflichen tendenziösen Entstellungen verführt.

In seiner Abhandlung über die Bussdisziplin in der alten Kirche stellte Petavius[1]) das Edikt des Papstes, dessen Inhalt[2]) uns Tertullian in den Worten: Pontifex Maximus, quod est episcopus episcoporum edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto hinterlassen hat, als eine Milderung der früheren strengeren Disziplin hin. Diese Disziplin, welche die Kapitalsünder für immer von der Teilnahme an der vollen Kirchengemeinschaft ausschloss, habe unwidersprochen bis auf die Zeit des Papstes Zephyrin (diesem Papste schrieb Petavius das in Frage stehende Edikt zu) geherrscht. Das Edikt sei der erste Schritt auf dem Wege einer milderen Behandlung der Kapitalsünder und die Überleitung zu jener Praxis gewesen, die wir zur Zeit Cyprians beobachten können. Demnach wäre Tertullian in seiner Streitschrift der konservativ gestimmte Verteidiger einer bis dahin geltenden kirchlichen Praxis, die aber bei veränderter Zeitlage unhaltbar geworden war. Petavius stützt sich vornehmlich auf die „klaren und bestimmten Zeugnisse", die Tertullian in de pud. ablege. Indes, eine eingehende Würdigung der Schrift gibt er nicht und das Verhältnis derselben zu de paenit. hat er nicht in Erwägung gezogen[3]). Im Gegensatz zu Petavius sieht

---

in dem Tertullian de jej. cap. 13 (291, 27) über bischöfliche Edikte redet", schliessen will, dass das Indulgenzedikt des Kallistus damals noch nicht vorlag, so übersieht er, dass die Fastenmandate, von denen in de jej. l. c. die Rede ist, was kirchenrechtliche Bedeutung angeht, mit dem Indulgenzedikt nicht verglichen werden können. Die Vollmacht, solche Fastenmandate zu erlassen, würde Tertullian auch in de pud. den Bischöfen kaum abgesprochen haben. Sie gehört zu den officia disciplinae, die auch nach de pud. cap. 21 (269, 19) den Bischöfen zuerkannt werden. — De pud. 1 (220, 17) Erit igitur et hic adversus psychicos titulus (titulus ist hier = Schrift vgl. 266, 17 extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos) weist zwar auf frühere Streitschriften hin und wahrscheinlich sind de monogamia und de jejun. gemeint, aber sicher ist es nicht. Mit Recht weist Monceaux auch darauf hin, dass der Gegensatz zu den „Psychikern" in de pud. am schärfsten ausgebildet ist. Es ist also immerhin wahrscheinlicher, dass de pudic. an die letzte Stelle zu setzen ist.

1) De poenitentiae vetere in ecclesia ratione diatriba, in den animadversiones in Epiphanii Panarium. Opera Epiphanii, Paris 1682, tom. II, p. 227 sq. bei Migne: P. G. 42, 1037 sq. vgl. auch die Abhandl. de poenit. lib. II, cap. 2 in den theol. dogm. Venediger Ausgabe tom. IV p. 236 sq.

2) Nur den Inhalt, nicht den Wortlaut verbürgt uns die Stelle de pud. 1 (220, 3). Dass die Ausführungen, welche E. Rolffs: Das Indulgenzedikt des röm. Bischofs Kallist (Texte u. Unters. XI [1893] S. 20 ff. u. 54 ff.) über die Fassung und den Ton des Ediktes, sowie über die Begründung desselben durch Kallist gibt, grundlose Behauptungen sind und auf einer falschen Übersetzung und Deutung der wichtigsten Stelle (cap. 21) beruhen, habe ich im „Katholik" 1902 II. S. 193 ff. nachgewiesen.

3) Ein Zweifel ist Petavius doch gekommen, wenn er (p. 228) andeutet, dass aus den Zeugnissen Tertullians sich nicht mit Sicherheit entnehmen lasse, ob auch die Unzuchtssünden in dieselbe Reihe mit Idololatrie und Mord gestellt worden seien. Ein gleiches Bedenken hatte Harnack, als er schrieb (Art. Lapsi in der R.-Enc. f. prot. Theol. u. Kirche XI, 286): „Aus der Schrift Tertullians

Morinus[1]) in unserm Edikt nur eine Massregel, welche unter Verwerfung des montanistischen Rigorismus, die wenigstens in den grösseren Kirchen des Abendlandes bestehende Praxis schützen sollte. Er beruft sich unter anderem auf den Widerspruch, in dem Tertullians spätere Schrift zu seiner früheren steht.

Die Ansicht des Petavius schien eine unüberwindliche Stütze in dem Bericht der Philosophumena zu erhalten, besonders nachdem man erkannt hatte, dass Hippolyt und Tertullian dasselbe Edikt des Papstes Kallistus bekämpfen. So sieht denn Funk[2]) in dem Edikt eine mit dem Wachstum der Kirche notwendig gewordene Milderung der Bussdisziplin, die mit der Vergebung der Fleischessünden ihren Anfang nahm. Durch den Montanismus sei das Edikt nicht einmal hervorgerufen. Zwischen diesem und der Kirche habe damals keine nachweisbare Differenz in der Bussdisziplin bestanden. Rolffs[3]) lehnt die Auffassung des Morinus entschieden ab und stellt sogar dessen Ausführungen als „eine Misshandlung des Gedankeninhaltes von de pudic. und ein Missverständnis von de paenit" hin. Kallistus habe durch seinen Erlass die kirchliche Busspraxis umgestaltet und dadurch den lebhaften Widerspruch bei allen konservativ gesinnten Christen hervorgerufen, ja, er habe durch die Betonung der bischöflichen Absolutionsgewalt ganz neue Grundsätze für die Sündenvergebung aufgestellt und diese in der dem Edikt beigegebenen Verteidigung zu begründen versucht. In diesem Zusammenhange sei das Edikt — und darin liege die kirchengeschichtliche Bedeutung desselben — eine deutliche Illustration der schon vollzogenen und sich noch vollziehenden Umbildung des Kirchenbegriffs"[4]). So urteilt im wesentlichen auch

---

de paen. könnte man schliessen wollen, dass die Möglichkeit einer zweiten Busse damals für alle Sünden bestand. Aber der Schrift de pud. ist das Gegenteil zu entnehmen. Die Idololatrie im strengen Sinne war jedenfalls ausgeschlossen."

1) Comment. histor. de discipl. in administratione s. poenit. Antwerp. 1682, IX, cap. 20 u. 21.

2) Kircheng. Abh. u. Unters. Paderborn 1897, I, 155 ff.

3) a. a. O. 3, Anm. 2 u. 53 f. S. 4—8 stellt Rolffs die Urteile früherer Kirchenhistoriker über die Bedeutung und Tragweite des Edikts zusammen, Urteile, die für unseren Zweck nicht weiter in Betracht kommen.

4) Rolffs schreibt dem Edikt nur lokalrömische Bedeutung zu und reiht es ein in die Reihe jener Massregeln, durch welche Kallistus seiner Gemeinde in Rom ein numerisches Übergewicht und sich selbst eine massgebende Stellung habe verschaffen wollen (S. 136). Er traut ferner dem Kallistus folgende Beweisführung zu: Weil der Herr dem Petrus die Lösegewalt übertragen habe, desshalb besitze sie (ausschliesslich) die römische, allein von Petrus stammende Gemeinde und somit habe er (Kallistus) sie als Vertreter dieser petrinischen Gemeinde. So sei Kallistus auch dazu gekommen, in dem Edikt das ego zu betonen und an die Spitze zu stellen, um dadurch seine Person in eine hervorragende Stellung — in eine Primatsstellung zu rücken. Zu solchen Sätzen gelangte R. durch ein vollständiges Missverständnis von Hauptstellen in de pud. Übrigens hätte man auch von vornherein eine so törichte Beweisführung dem Kallistus nicht zumuten sollen. Oder wird er vielleicht allen Unzuchtssündern zugerufen haben, sie müssten sich, um Verzeihung ihrer Sünden zu erlangen, in die römische Gemeinde aufnehmen lassen? Was Rolffs dem Morinus zum Vorwurf macht, trifft bei ihm selbst zu, er hat den Inhalt von de pudic. nicht richtig verstanden. — Auch Harnack schreibt (Chronol. a. a. O. 286, Anm. 6), bei

Harnack[1]). Indem man die angebliche kirchengeschichtliche Bedeutung des Ediktes als eines bedeutsamen Schrittes auf dem Wege, die bischöfliche Kirchenverfassung durchzuführen, in den Vordergrund stellt, macht man die Beurteilung desselben in bezug auf die Bussdisziplin von der Theorie abhängig, die man sich von der Entwicklung der kirchlichen Verfassung gebildet hat. Der „neue Kirchenbegriff", so argumentiert man, bedingte auch eine Änderung der Grundsätze hinsichtlich der Sündenvergebung. Die Tat des Kallistus erscheint somit als ein Bruch mit der Vergangenheit nach Theorie und Praxis. Nichtsdestoweniger gesteht Harnack an einer anderen Stelle zu, dass Tertullian seine in de paenitentia dargelegte Bussdisziplin in de pudicitia desavouiert habe[2]). Auf welche Punkte sich diese Desavouierung erstreckte, wie weit die Tragweite derselben war, und wie trotzdem das in der Dogmengeschichte so scharf hervortretende Urteil: die Tat des Kallistus sei ein vollständiger Bruch mit der Vergangenheit aufrecht gehalten werden kann, darüber gibt uns Harnack keine Aufklärung. Preuschen[3]) möchte bei der Erklärung von de paen. in bezug auf die Frage, ob den Büssern Wiederaufnahme

---

de pudic. stehe es fest, dass die zur Verteidigung des Ediktes geschriebene Schrift (und somit das Edikt selbst) nur lokalrömische Bedeutung gehabt habe. Wie soll dieses Urteil feststehen, da Harnack in seiner Dogmengeschichte (I³ 451) rundweg anerkennt, Tertullian habe das Edikt „nicht als ein lokalrömisches, sondern als ein solches behandelt, welches für die ganze Christenheit folgenschwer war". Die Argumente ferner, welche für die These des Kallistus von ihm selbst und von anderen vorgebracht und in einer vielleicht von Kallist selbst verfassten Verteidigungsschrift zusammengestellt wurden, sind der Hauptsache nach allenthalben gebraucht worden. Dies beweist die Art und Weise, wie Tertullian in de pudic. zitiert (vgl. die Zusammenstellung bei Preuschen: Tertullians Schriften de paen. und de pudic. mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht, Inaugural-Dissertation, Giessen 1890, S. 18 f.) und die Schrift de paen., wo Tertullian selbst in gedrängter Form die Hauptgedanken bringt. In selbständiger Bearbeitung finden wir diese Argumente wieder bei Cyprian (ep. 55). Wenn bei der Behandlung der Frage, ob Cyprian das Edikt und die Schrift des Kallistus gekannt habe, Rolffs (a. a. O. 123 ff.) glaubt konstatieren zu können: Cyprian habe Tertullians Streitschrift benutzt, den Traktat Kallists dagegen nicht gekannt, so hat er das erste ebensowenig bewiesen wie das letzte und nicht berücksichtigt, dass Cyprian seine Argumente zuletzt weder der einen noch der anderen Schrift zu entlehnen brauchte. — Mit Rücksicht auf die dem Kallist zugeschriebene Absicht, sich eine Primatsstellung beizulegen, sei noch kurz bemerkt, dass keine Zeile in de pudic. darauf hinweist, der Papst habe seine Primatsstellung beweisen oder durch sein Edikt befestigen wollen. Seine Beweisführung und besonders die in de pud. 21 überlieferte, verfolgt ein ganz anderes Ziel. Anerkannt wurde allerdings die hervorragende Stellung des römischen Bischofs von den Katholiken, welche den Montanisten gegenüber die peremptorische Bedeutung des Ediktes betonten, indem sie auf den Urheber desselben hinwiesen, wie dies de pud. 1 (220, 3) bezeugt.

1) Dogmengesch. Freiburg 1894, I³ 403 ff. Auch Seeberg (Lehrb. der Dogmengesch. Erlangen 1895, I 136) sieht im Edikt des Kallistus eine Neuerung. Er findet in manchen Ausführungen des Kallistus einen „evangelischen Klang"; aber Kallistus „hat den katholischen Kirchenbegriff geprägt". „Kallist ist evangelisch — oder auch liberal — gewesen, weil er der erste zielbewusste Hierarch war".

2) Chronol. II S. 271 heisst es: „Der vormantinistische Standpunkt ist so ausgeprägt, dass Tertullian die Schrift später desavouieren musste."

3) a. a. O. S. 14 u. 36.

gewährt wurde, bei einem non liquet stehen bleiben; unbedenklich aber spricht er von einer Neuerung des Papstes Kallistus „einem weittragenden Schritt desselben auf der Bahn der Einbürgerung der Kirche in die Welt“.

Im Gegensatz zu diesen Auffassungen erkennt Loofs[1]) an, dass Tertullian in de paen. die Wiederaufnahme der Büsser, auch der Kapitalsünder in die Kirchengemeinschaft bezeuge, und Monceaux[2]) sieht einen vollen Widerspruch zwischen dem Tertullian, der de paen. und demjenigen, der de pudic. schrieb. In den heftigen, über die Bussdisziplin entbrannten Streitigkeiten habe Kallist, vielleicht von anderen Bischöfen um Rat gefragt, die feststehende Tradition geschützt und die Rechte der Kirche gegen die montanistische These gewahrt. Auch nach Bardenhewer[3]) bezeugt Tertullian in de paen. die Rekonziliation der Todsünder. Kellner[4]) und Ehrhard[5]) erkennen den Gegensatz zwischen de paen und de pudic. an. Batiffol[6]), der das Verhältnis von de paenit. und de pudic. eingehend erörtert, erkennt den „flagranten Widerspruch“ bei Tertullian an, erklärt denselben aber vor allem als einen dogmatischen und prinzipiellen, der sich um die Frage bewegte, ob die Kirche die ordentliche, durch die Bischöfe auszuübende Gewalt der Sündenvergebung habe. In dieser prinzipiellen Frage habe Kallist, auf dem Boden des katholischen Gedankens stehend, die früher auch von Tertullian anerkannte Gewalt der Kirche behauptet und verteidigt. In disziplinärer Hinsicht sei indessen sein Edikt eine Neuerung gewesen, insofern er von dieser Gewalt den Unzuchtssündern gegenüber Gebrauch machte und sie nach geleisteter Busse in die Kirchengemeinschaft wieder aufnahm. Der Auffassung Batiffols schliesst sich Tixeront[7]) an.

Wer die feurige Polemik Tertullians als eine Verteidigung der alten, wenn auch durch den Fortschritt der Geschichte veralteten Anschauung und somit das Edikt des Kallistus als eine Durchbrechung dieser alten Disziplin ansieht, steht gleich im Anfang der Schrift de pudic. vor einer grossen Schwierigkeit, die ihm ein Selbstzeugnis ihres Verfassers bereitet. Tertullian sieht sich genötigt, seinen Angriff mit einer Selbstverteidigung zu beginnen. Er schreibt: Erit igitur et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis objectent (oder objicient) [220, 17]. Man würde sicherlich diese Stelle unbedenklich als ein Zeugnis für die Sinnesänderung in der Bussfrage betrachten und nicht auf den Gedanken gekommen sein, sie anders zu deuten, wenn nicht

---

1) Leitfaden z. Stud. d. Dogmengesch. 1893[3], 133 f. Auch Dorner (Grundr. d. Dogmengesch. [1901], 243) scheint dieser Ansicht zuzuneigen. — Die flüchtigen und zum Teil falschen Bemerkungen Lea's (A. history of auric. conf., Philadelphia 1896, I, 17, 65, 116) kommen nicht in Betracht.

2) a. a. O. 432 f.

3) Gesch. der altchristl. Lit., Freiburg 1903, II, 371.

4) Kirchenl. a. a. O. 1497.

5) Die altchristl. Lit., Freiburg 1900, I, 440.

6) Études d'histoire et de theol. posit.[3], Paris 1904, 69 ff.

7) Histoire des dogmes, Paris 1905, I, 363 ff.

der unmittelbar sich ergebende Sinn derselben der Auffassung im Wege stände, die man sich von der Entwicklung der Bussdisziplin glaubte bilden zu müssen. So will Funk[1]) in dieser Stelle nicht ein Zeugnis für eine Änderung des Standpunktes bei Tertullian anerkennen. Was er von seinem Gesinnungswechsel sage, beziehe sich nicht speziell auf die Bussfrage, sondern lediglich auf sein Verhältnis zur katholischen Kirche überhaupt, aus der er ausgetreten war. Zu einer solchen, den klaren Wortlaut der Stelle umgehenden Deutung wird Funk durch seine Annahme gedrängt, dass Tertullian in de paen. dieselbe Busspraxis bezeuge, wie in de pudic. Diese Auffassung scheitert eben an unserer Stelle, in der Tertullian sich gegen den Vorwurf des Gesinnungswechsels gerade in der Bussfrage verteidigt, und zwar in der Weise verteidigt, dass er seinen veränderten Standpunkt — die Tatsache desselben gesteht er klipp und klar zu — als einen Fortschritt preist. Seine jetzige Schrift ist gegen seine eigene frühere, mit den „Psychikern“ gemeinsame Ansicht gerichtet und er möchte den Vorwurf entkräften, den man ihm machte, weil er auch in dieser Angelegenheit, wie in anderen seine Auffassungen geändert habe. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass Tertullian hier an seine eigenen früheren Schüler denkt und auf seine eigene Schrift de paen. zurückblickt. Er freut sich ferner, dass er seinen Irrtum abgelegt und zur Wahrheit vorgedrungen ist, und zum Beweise, dass es sich um einen Irrtum in der Bussfrage handelt, fügt er in seiner Weise hinzu, dass sein jetziger Standpunkt ihn „ehrbarer“ mache (non suffundor errore, quo carui, quia caruisse me delector, quia meliorem me et pudiciorem recognosco [220, 22]). Wäre Tertullian von dem Bewusstsein durchdrungen gewesen, für die Tradition und für seine frühere Meinung zu kämpfen, so hätte er sicher eine andere Sprache geführt, und auch hätte er zu seiner Rechtfertigung sich nicht auf das Beispiel des Apostels berufen, der ebenso die frühere überkommene Tradition aufgegeben habe[2]).

Auf eine andere Weise sucht Rolffs[3]) die unbequemen Worte Tertullians unschädlich zu machen. Er erkennt zwar an, dass dieselben einen Wandel der Anschauungen in der Bussfrage bekunden, nur dürfen sie nicht so gedeutet werden, als habe Tertullian das früher anerkannt, was er jetzt bekämpft, die Wiederaufnahme nämlich der schweren Sünder speziell der Unzüchtigen. Eine solche Deutung den Worten zu geben, verhindert eben die Voraussetzung, nach der die Schrift de paenitentia eine Rekonziliation nicht lehren darf. Nur eine Wiederaufnahme in Ausnahmefällen durch einen Propheten habe Tertullian früher anerkannt, jetzt leugne er auch diese Möglichkeit. Nur auf einen so gearteten Gesinnungswechsel bezögen sich die oben

1) a. a. O. S. 166.

2) Adeo devertit (Paulus) a sententiis pristinis, nec idcirco deliquit, quod aemulator factus est non paternarum traditionum (221, 1). — Dass er nur die Ansicht einer kleinen Minderheit verficht, gestehen die Worte ein: quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando veritas cum paucis ametur (220, 20). Denselben Ton schlägt er in de jejun. 11 an: . . . secundum majorem vim imperitorum apud gloriosissimam scilicet multitudinem psychicorum (289, 1).

3) a. a. O. S. 40 Anm. 1; vgl. auch Harnack, Dogmengesch. I³, S. 404 Anm. 1.

zitierten Worte. Den Beweis zu erbringen, dass Tertullian einer solchen Ansicht früher huldigte, hat Rolffs nicht unternommen. Er hätte ihn aber auch nicht erbringen können. An die Stelle des Beweises tritt die voreilige Annahme, dass der scharf ausgeprägte spiritualistische Kirchenbegriff der montanistischen Periode auch derjenige Tertullians in seiner früheren Zeit gewesen sei, eine Annahme, gegen welche die früheren Schriften Tertullians lauten Protest erheben. Hätte ferner Tertullian seinen Standpunkt nach der von Rolffs supponierten Richtung hin geändert, so würden ihm doch wahrlich nicht seine Gegner, „die Psychiker", sondern nur seine Gesinnungsgenossen, die Montanisten, einen Vorwurf haben machen können. Übrigens bezeugt de pudic. bestimmt, dass der Wandel der Gesinnung so wenig in dem Verlassen des von Rolffs angegebenen Standpunktes lag, dass vielmehr Tertullian sich einem, die prinzipielle Seite der Kontroverse scharf hervorhebenden Satze des römischen Bischofs gegenüber einzig und allein auf ihn als einzige Zuflucht zurückzieht. Den Satz des Kallistus: Habet potestatem ecclesia delicta donandi (269, 21), wagt Tertullian nicht zu leugnen[1]), aber er sucht sich demselben zu entwinden, indem er ihm den Sinn gibt: Ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum (271, 8). Wenn ferner Kallistus sich auf das Beispiel der Apostel stützt, so antwortet ihm Tertullian, gerade von dem Standpunkte aus, den er nach Rolffs verlassen haben soll: auch die Apostel hätten eine solche Vergebungsgewalt höchstens als Geistbegabte gehabt, und wenn sein Gegner sich auf Matth. 16, 18 ff. beruft, so erwidert Tertullian: secundum Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet, aut apostolo aut prophetae (271, 1) und mit dieser Antwort verbindet er die Aufforderung: exhibe et nunc mibi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem et vindica tibi delictorum ejusmodi remittendorum potestetem (269, 16). Wie zudem das seine frühere Schrift ad martyres desavouierende cap. 22 zeigt, forderte er auch bei den Martyrern

---

1) Dieser Grundsatz brachte Tertullian in grosse Verlegenheit, insofern er denselben nicht leugnen mochte, obwohl er ihn preiszugeben gezwungen war. Durch einen Ausspruch der „neuen Prophezie" versucht er sich aus der Klemme zu ziehen. Hoc (dass nämlich die Kirche die Gewalt hat) ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam ne et alia delinquant (269, 23 die von Harnack vorgeschlagene Lesart: ne et alii delinquant ist vorzuziehen). Dieser prophetische Ausspruch leugnet aber im zweiten Teil, was er im ersten gelten lassen will, und offenbart die Verlegenheit schon durch den Wechsel des Subjektes. Dass übrigens obiger Grundsatz nicht erst jetzt zum erstenmal geltend gemacht wurde, sondern schon Gegenstand der Diskussion in montanistischen Kreisen gewesen war, geht daraus hervor, dass Tertullian den prophetischen Ausspruch zur Hand hat. — Dieselbe Verlegenheit zeigt sich in der Antwort auf ein Hauptargument des Kallistus. Der Berufung auf Matth. 16, 18 ff. will er dadurch entgehen, dass er durch eine halsbrecherische Exegese die daselbst übertragene Gewalt als eine dem Petrus nur persönlich zukommende zu erweisen sucht, wiederum nur, um seinen montanistischen Standpunkt halten zu können, und obwohl er früher (z. B. Scorp. 10) das gerade Gegenteil gesagt hat. Solche Versuche kennzeichnen die peinliche Zwangslage, in welche Tertullian durch die Anerkennung der neuen Prophezie geraten war.

einen Beweis ihrer potestas durch Wunder und Prophezie[1]). Es ist somit unzweifelhaft, dass Tertullian einen Gesinnungswechsel in der Bussfrage zugesteht und denselben seinen Gegnern gegenüber zu rechtfertigen sucht gerade durch die Berufung auf den montanistischen Grundgedanken. Hieronymus hat den Tatbestand richtig dargestellt: Unde vehementer admiror Tertullianum in eo libro, quem de pudicitia adversus paenitentiam scripsit et sententiam veterem nova opinione dissolvit[2]).

Zu dem gleichen Resultat führt auch ein Vergleich von de paen. mit de pudic. und dieser Vergleich wird uns auch zeigen, wie tiefgehend der Gegensatz zwischen beiden Schriften ist. In ersterer Schrift beginnt er die Abhandlung über die Busse für die nach der Taufe begangenen Sünden, die sog. paenitentia secunda, mit dem Ausdruck des Bedauerns, dass er von dieser zweiten Busse reden muss, da doch der Christ die Taufgnade niemals verscherzen solle, und den Gedanken möchte er nicht aufkommen lassen, dass die Erinnerung an die Möglichkeit und Wirksamkeit auch dieser Busse Leichtfertigen ein Anlass zu weiterer Sünde sein könne. Absit, ut aliquis ita interpretetur quasi eo sibi etiam nunc pateat ad delinquendum, quia pateat ad paenitendum, et redundantia clementiae caelestis libidinem faciat humanae temeritatis. Nemo idcirco deterior sit, quia deus melior est (de paen. 7). In de pudicitia scheint er in der Erregtheit einer bis zur Unmännlichkeit erhitzten Polemik diesen schönen Gedanken nicht mehr fassen zu können, und es ist ein oft wiederkehrendes Kunststück seiner gehässigen Beweisführung, dass er demselben Gedanken bei seinen Gegnern nicht nur keine Gerechtigkeit widerfahren lässt, sondern ihnen die Ansicht und die Absicht unterschiebt, die Sünde selbst freizugeben dadurch dass sie die Möglichkeit der Verzeihung behaupten. Man vergleiche nur cap. 1; 9; 10; 18; 19 (221, 20; 237, 5; 239, 34; 258, 28; 263, 13)[3]).

In de paen. cap. 8 gibt Tertullian eine dem Zweck seiner Schrift entsprechende kurze Zusammenfassung der biblischen Beweisgründe für die Möglichkeit und Wirk-

---

1) Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat et Christus est . . . . si dominus tantum de potestatis suae probatione curavit, uti traduceret cogitatus et ita imperaret sanitatem ne non crederetur posse delicta dimittere, non licet mihi eandem potestatem in aliquo sine eisdem probationibus credere (272, 10). Durch dieses Urteil verwirft er, was er ad martyr. 1 gesagt hatte: quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut si forte et illis praestare possitis.

2) ep. 21, 3. Nach praedestinatus 26 hat Tertullian in dem zur Verteidigung der montanistischen Prophezie am Anfang seiner montanistischen Periode geschriebenen Werke de ecstasi den Satz geschrieben: hoc solum discrepamus, quod secundas nuptias non recipimus et prophetiam Montani de futuro judicio non recusamus, verwahrt aber hätte er sich dagegen, dass sie den Gefallenen die Busse verweigerten (vgl. Harnack, Chronol. II, 276 f.). Allerdings bietet der Praedestinatus wenig Gewähr. Wenn übrigens de monogamia vor de pudic. und vor dem Erlass des Bussediktes geschrieben ist, so bietet das 15. Kap. dieser Schrift einen Hinweis darauf, dass man auf katholischer Seite den Unzuchtssündern schon vor Erlass des Ediktes die Rekonziliation gewährte.

3) Wie schweres Unrecht er durch solche Insinuationen seinen Gegnern zufügte, verrät er selbst durch die unwillkürliche Anerkennung, die er ihnen cap. 10 gibt: contendunt jam (scil.

samkeit der paenitentia secunda [1]). Der Beweis ist leicht zu erbringen, dass er in de pudicitia dieselben, jetzt von seinen Gegnern gegen seine montanistische Ansicht gerichteten Beweisgründe, und damit sich selbst, Schritt für Schritt bekämpft, ein Kampf, der sich nicht auf Nebendinge bezieht, sondern von einer prinzipiellen Tendenz beseelt ist. Tertullian wusste demnach sehr gut, was er sagte, als er die Worte: erit igitur et hic titulus ... adversus meae quoque sententiae penes illos societetem zu schreiben gezwungen war. Er bekämpft die traditionellen, früher von ihm selbst gebrauchten Argumente für die Vergebbarkeit der nach der Taufe begangenen Sünden [2]).

---

psychici) nec competere ethnicis paenitentiae denuntiationem, quorum delicta obnoxia ei non sint, ignorantiae scilicet imputanda, quam sola natura ream deo faciat . . . illic autem constare paenitentiae rationem ubi conscientia et voluntate delinquitur, ubi et culpa sapiat et gratia (239, 3) vgl. auch cap. 18 (258, 28).

1) Das Kapitel beginnt mit den Worten: Id (die Möglichkeit und Wirksamkeit der zweiten Busse) si dubitas, evolve, quae spiritus ecclesiis dicat. Aus diesen Worten glaubt Preuschen (a. a. O. S. 7) schliessen zu können, dass die folgende Beweisführung an solche gerichtet sei, welchen die Wirkung der zweiten Busse zweifelhaft war, an Vertreter einer strengeren Praxis, welche diese Busse überhaupt nicht gestatten wollten. Rolffs (a. a. O. S. 39 f.) hebt dagegen hervor, dass die Beweisführung lediglich an den Sünder gerichtet sei, der an die verzeihende Gnade Gottes nicht glauben wolle. Indessen ist zu bedenken, dass die Schrift zunächst für die Katechumenen bestimmt ist, und dass immerhin Tertullian gewisse Strömungen in der Gemeinde berücksichtigt, wobei er sich seiner plastischen Redeweise bedient. Dass die Ausführung sich nicht lediglich an den Sünder richtet, beweisen die Worte: Quid illa similitudinum dominicarum argumenta nobis volunt? Quod mulier drachmam perdidit et requirit et reperit et amicas ad gaudium invitat, nonne restituti peccatoris exemplum est? Übrigens ist die Frage, ob Tertullian hier eine strengere Richtung bekämpfen will, von geringer Bedeutung. Jedenfalls will er eine theoretische Begründung für die zweite Busse geben. Voreilig ist aber die Folgerung Rolffs, dass eine solche Mahnung an den Sünder „nur dann einen verständlichen Zweck habe, wenn eine Wiederaufnahme in die Gemeinde dieser Busse nicht notwendig folgte; sonst müsste Tertullian notwendig sich auf diese Restitution als die Bürgschaft dafür, dass Gott dem Sünder verzeihe, berufen". Dass dieses Argument, übrigens ein argumentum ex silentio, unhaltbar ist, wird später weitläufiger gezeigt werden. Übrigens sagt Tertullian ausdrücklich restituti peccatoris exemplum.

2) Es ist unrichtig, wenn Rolffs (a. a. O. 63 f.) meint, der Plural „inquiunt", mit dem Tertullian die Argumente seiner Gegner einführt, erkläre sich so, dass er die Schrift eines Gegners (Kallistus) zitiere, die aber eine Parteischrift gewesen sei, da deren Verfasser die Zustimmung seiner Genossen gefunden habe. Schon der Beginn der Polemik im Kap. 2 zeigt deutlich, dass Tertullian hier nicht wörtlich zitiert. Eine Reihe von Stellen in de pud. und erst vollends in de paen. stehen der Annahme entgegen, dass Kallist zum erstenmale oder als Hauptwortführer einer Partei diese Argumente vorgebracht habe, die alsdann bei einer Mehrheit Anklang gefunden hätten. Es handelt sich vielmehr, wenigstens bei vielen Beweisgründen um solche, die wir traditionelle nennen können. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass Kallist in der vielleicht von ihm verfassten Verteidigungschrift oder auch in einer dem Edikt beigegebenen längeren Begründung diese Argumente sich zu eigen machte, und ebensowenig, dass an mehreren scharf zugespitzten Stellen der Schrift de pud. der Urheber des Ediktes direkt angegriffen wird.

Nach Philosoph. IX, 12 (ed. Duncker 460, 18): berief Kallistus sich auch auf die Arche als Vorbild der Kirche. Bei Tertullian findet sich dies nicht erwähnt, man müsste denn in den Worten:

Unter den Beweisgründen seiner Gegner steht als erster die Berufung auf die in der hl. Schrift so oft betonte Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder, kurz zusammengefasst in dem Satze: Gott will nicht den Tod des Sünders. Derselbe Gedanke erscheint bei Tertullian in de paen. 8 (vgl. auch de orat. 7) zum Beweise für die Wirksamkeit der Busse der Christen. Und was antwortet Tertullian seinen Gegnern in de pudic.? Nur mit einer Einschränkung soll der Satz gelten, die ihn für die Christen fast aufhebt und ihn nur noch für die Heiden, für die vor der Taufe begangenen sog. peccata ignorantiae gelten lässt. Nostrae, so schreibt er cap. 18, magis sententiae adsistit (sc. Apostolus) eam paenitentiam ostendens dominum malle, quae ante fidem, quae ante baptisma morte peccatoris potior habeatur, semel diluendi per Christi gratiam semel pro peccatis nostris morte functi (261,12). Und wenn es vom Herrn heisst, er sei gekommen, um die Sünder selig zu machen, so muss Tertullian wiederum Ziel und Umfang dieses Ausspruches auf die Heiden einschränken. Clementia illa dei malentis paenitentiam peccatoris quam mortem ad ignorantes adhuc et adhuc incredulos spectat, quorum causa liberandorum venerit Christus non qui jam deum norint et sacramentum didicerint fidei (261, 19). Somit soll auch, wie der folgende Satz zeigt, die Busse im strengen und vollgiltigen Sinne nur für erstere gelten. Allerdings diesen schroffen, rigoristischen Standpunkt, zu dem die montanistische Tendenz hindrängte, kann er selbst jetzt ohne Widerspruch ebensowenig durchführen, als er den Satz ecclesia habet potestatem delicta donandi ehrlich und ohne Selbstwiderlegung anerkennen kann. Dem Glaubensbewusstsein, aus dem er früher selbst gesprochen und dem er auch jetzt nicht ganz entsagen möchte, Rechnung tragend, fügt er in einem Nebensatz hinzu: salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut majoribus et inremissibilibus a deo solo. Der Gegensatz, in welchem diese Sätze zu de paenit. stehen, ist offenbar, nicht minder offenbar aber auch der Widerspruch, in dem sie zu einander stehen. Aber auf einen Widerspruch mehr oder weniger kam es Tertullian, als er de pudic. schrieb, nicht mehr an. Welche Tragweite die obigen Worte, die Gott bei der Betätigung seiner Barmherzigkeit beschränken wollen, haben und wie tiefgehend der Gegensatz zwischen de paenit. und de pudic. ist, zeigt die Erörterung im cap. 19 der letzteren Schrift. Um die Universalität des Erlösungsverdienstes Christi zu beweisen, beriefen sich die Katholiken auf 1 Joh. 1, 7 Sanguis filii ejus emundat nos ab omni peccato und 1 Joh. 2,1 f. si deliqueritis advocatum habemus apud deum patrem Jesum Christum justum et ipse placatio est pro delictis nostris. Es gehört zu den Ungezogenheiten der Polemik Tertullians, es kennzeichnet aber auch seine Verlegenheit, wenn er diese Berufung auf Chrisi Erlösungsverdienst mit dem Ausruf glaubt abtun zu können: Semper ergo et omnifariam delinquemus, si semper et ab omni delicto emundat nos ille (263, 13). Da er indes es sich

At tu, opinor, hoc velis, ut ovem non de grege perditam faceret, sed de arca vel armario (cap. 7. 231, 20) einen Hinweis darauf sehen. Dass aber auch dieser Vergleich nicht neu war, beweist de idol. 24 (58, 4).

nicht verhehlen kann, mit einem solchen Ausfall wenig auszurichten, so bleibt ihm wiederum nur ein Weg zur Verteidigung seines jetzigen Standpunktes übrig: er leugnet die Kraft des Erlösungsverdienstes Christi für die Vergebung der Sünden nach der Taufe, die Kraft desselben besteht für die Christen nur in der Bewahrung der Taufgnade (non post fidem sc. emundat nos [263, 15]. Haec est vis dominici sanguinis, ut quos jam delicto mundarit et exinde in lumine constituerit [scil. in baptismo], mundos exinde praestet, si in lumine incedere perseveraverint) und die Intercession Christi wird auf jene Sünder beschränkt, die nach der Taufe kleinere Vergehen begangen haben. Horum (die kleineren Vergehen) erit venia per exoratorem patris Christum (265, 31). Für die schweren Sünder dagegen bittet Christus nicht: Horum ultra exorator non erit Christus; haec non admittet omnino qui natus ex deo fuerit, non futurus dei filius, si admiserit (265, 25)[1]. Dagegen tritt uns eine wesentlich verschiedene Auffassung der Heilstat Christi

1) Als peccata graviora, quae veniam non capiant führt er hier an: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. Preuschen (a. a. O. S. 31 u. 35) sieht in der violatio templi Dei Sünden gegen die Gemeinde. Die Gemeinde werde dem Geist gleichgesetzt, und jede Verletzung dieses Tempels, d. h. der Gemeinde als seines Tempels, sei zugleich eine Verletzung des in ihm wohnenden hl. Geistes. Damit sei ein flüssiges Moment eingeführt, da man nicht mehr mit Bestimmtheit sagen könne, wo eine Verletzung dieses Tempels vorliege. Ebenso Rolffs: Das Charakteristische der unvergebbaren Todsünden liege darin, dass sie gegen Gott oder gegen seinen Tempel, d. h. gegen die christliche Gemeinde begangen werden, deshalb könnten sie nur von Gott selbst vergeben werden (a. a. O. S. 45). Diese Auffassung ist unrichtig. Die violatio templi Dei sind Unzuchtssünden, und Tertullian fügt si qua violatio templi Dei hinzu, weil er alle Sünden gegen die Keuschheit, auch die widernatürlichen (vgl. cap. 4. 525, 31), als unvergebbare zusammenfassen will. Dass es sich so verhält, beweist eine Reihe von Stellen in de pudic., z. B. die Ausführung im cap. 6. Vor der Ankunft Christi fanden die Unzuchtssünden Verzeihung, und ebenso bei jedem noch nicht Getauften, denn damals war der Leib noch nicht templum Dei. Ferner Kap. 16: Auch der Herr hat seinen Leib einen Tempel genannt (Joh. 2, 19), und der Apostel im 1. Korintherbrief den Tempel Gottes gleichsam geweiht durch die Worte: non scitis, vos templum Dei esse et in vobis dominum habitare, und im Anschluss an diese Worte schreibt Tertullian: Qui et templo sanciendo purificandoque aeditualem legem scripsit: si quis templum Dei vitiaverit u.s.w. Zu der Stelle 1. Kor. 6, 15: Omne delictum, quod admiserit homo, extra corpus est, qui autem fornicatur, in corpus suum peccat, bemerkt er: ac ne hoc dictum in licentiam fornicationis invaderes (scil. sein Gegner) ut in rem tuam, non domini delicturus, aufert te tibi et Christo, sicut disposuerat, addicit 252, 17; 253, 11 u. 20). cap. 15 (251, 14) ist der ipse vitiator templi Dei der Unzuchtssünder, vgl. auch cap. 20 (266, 11) und Cyprian ep. 55, 26 (ed. Hartel II, 644, 11).

Tertullian hat also keineswegs der Ansicht Ausdruck gegeben, welche Preuschen und Rolffs ihm zuschreiben, und ebensowenig den Kanon aufgestellt, dass „für die schweren Sünden die Verletzung der Gemeinde massgebend sein soll“. Irregeführt wurde Preuschen durch die Stelle in cap. 13 (245, 29). Aber an dieser Stelle handelt es sich nur um eine halsbrecherische Exegese Tertullians. In rigoristischer Befangenheit und von dem Bestreben geleitet, seinen Gegnern immer zu widersprechen, lehnt er deren Erklärung von 1. Kor. 5, 5 ab. Seine Gegner deuteten das tradere in interitum carnis auf die Verpflichtung zur Bussübung (in officium paenitentiae interpretantur) und das folgende: ut spiritus salvus sit auf die Seele des Sünders. Da Tertullian, um seine Theorie zu halten, interitum

und ihrer Wirksamkeit für die Gläubigen, auch die in schwere Sünden gefallenen, in de paenitentia entgegen. Hier ermahnt er cap. 10 alle Sünder — und dass er auch schwere Sünder, speziell Unzuchtssünder darunter versteht, ist nach cap. 8 ausser allem Zweifel — zur Uebernahme der Bussübung durch einen eindringlichen Hinweis auf die innige Verbindung, in der die Gläubigen mit Christus und durch Christus mit einander stehen. Die Bitten, welche die Gläubigen für die Sünder darbringen, sind Bitten der mit Christus geeinten Kirche. Auch der Sünder ist von dieser Fürbitte nicht ausgeschlossen, die ihre Kraft hat, weil sie sich stützt auf Christi Heilstat und Fürbitte, die auch selbst für die Sünder eintritt. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacvimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, dass Tertullian seine Auffassung über die Beziehung der schweren Sünder zu Christus und zur Kirche wesentlich geändert hat, ja dass er in de pudic. die Wirksamkeit der Heilstat Christi für die getauften Sünder einschränkt und von der prinzipiellen Tendenz beseelt ist, sie zu leugnen, dass er ferner nur schwer und durch einen widerspruchsvollen Kompromiss von der krassen Hervorkehrung seiner extrem rigoristischen Prinzipien abgehalten wird.

Ebenso bestimmt tritt der radikale Gesinnungswechsel Tertullians in den geschraubten Antworten hervor, welche er auf die aus den Parabeln des Herrn vom verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme und dem verlorenen Sohn geschöpften Argumente seiner Gegner gibt. Im 8. Kapitel von de paenit. — und dieselbe Auffassung bezeugt die in der katholischen Periode geschriebene Schrift de patientia cap. 12 — hat er selbst diese drei Parabeln auf die Sünder nach der Taufe angewandt, um sie zur Busse zu ermahnen und der Möglichkeit der Versöhnung zu versichern. Er sieht in ihnen Versinnbildungen des mit Gott und der Kirche wiederversöhnten Sünders —

---

carnis als eine Verdammung der leiblichen Substanz selbst auffasst, so ist er zu der unbegreiflichen Deutung genötigt, spiritus sei der hl. Geist, der Geist der Kirche.

In der oben angeführten Liste der Kapitalsünden (adv. Marc. IV, 9 nennt er als solche: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus; die Siebenzahl hat er notwendig wegen des siebenmaligen Bades des Naaman im Jordan, auf welches er exemplifiziert) ist negatio die Glaubensverleugnung, der Abfall in der Verfolgung, der sonst unter idololatria fällt (adv. Marc. l. c. fehlt negatio und ist hinzugefügt falsum testimonium); blasphemia bezeichnet den Abfall zur Häresie, wie cap. 13 (illis enim venia negatur, qui de fide in blasphemiam impegerunt 245, 22 beweist; fraus scheint aus 1. Kor. 5, 11 zu stammen (vgl. cap. 18, 160, 3: si quis frater nominatur in vobis fornicator aut idololatres [quid enim tam conjunctum?] aut fraudator [quid enim tam propinquum?]). Klüglicherweise zitiert er nicht die ganze Stelle, er käme sonst in Gefahr, noch mehr Sünden auf die Tafel der unvergebbaren zu setzen. Um fraus auf die Tafel zu bringen, muss der Grund herhalten, sie sei der Idololatria verwandt; es ist dieselbe Willkür, die cap. 5 beweisen wollte, dass in den zehn Geboten das sechste gleich auf das erste folge

restituti peccatoris exemplum[1]). Und in de pudicitia verschwendet er seinen Scharfsinn zu dem Zwecke, seine Gegner ins Unrecht zu setzen, wenn diese von den Parabeln dieselbe Anwendung machen, die er früher gemacht hat. Er verlangt, dass diese Parabeln nur noch auf die Heiden[2]) gedeutet werden, und selbst wenn er diesen Standpunkt für einen Augenblick verlässt, nie und nimmer dürfen sie — durch eine ungeheuerliche Exegese glaubt er dies zu beweisen — auf schwere Sünder nach der Taufe gedeutet, niemals in Bezug auf solche als exempla restituti peccatoris in Anspruch genommen werden[3]). Bei der Anwendung der Parabel vom verlorenen Sohne hatte er in de paen.

1) Dass der peccator restitutus der zur Kirchengemeinschaft wieder zugelassene Sünder ist, wird später bewiesen werden.

2) Seine Gegner sagen: ovis proprie Christianus, et grex domini ecclesiae populus, et pastor bonus Christus, et ideo Christianus in ove intellegendus, qui ab ecclesiae grege erraverit cap. 7 (231, 6). Tertullian muss wegen der Schlussfolge diese früher von ihm selbst gegebene Exegese bestreiten, und somit ist nach ihm ovis der Heide (und nur dieser), grex das ganze Menschengeschlecht und der Hirte nicht Christus, sondern Gott. Desshalb ereifert er sich auch gegen die bildlichen Darstellungen des guten Hirten (Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius [230, 22]). Wenn er für einen Augenblick die Deutung auf geringere Sünden der Christen zugeben will, so geschieht dies nur im Interesse der Polemik. Decedam nunc paulisper de grade isto, quo magis eum etiam decedendo commendam, und er schliesst: Commissa itaque etiam hac nostra cum illorum interpretatione, eo magis in ethnicum spectabunt et ovis et drachmae argumenta (232, 12; 233, 26). Er musste sich auf diese Deutung zurückziehen, weil er einsah, dass, die Deutung auf den christlichen Sünder zugegeben, sein Standpunkt im Prinzip erschüttert war.

3) Tertullian unterscheidet hier, also als Montanist, folgende Arten der Sünden: 1. die sog. Kapitalsünden, peccata mortalia genannt, weil sie irremissibilia sind. Sie schiessen für immer von der kirchlichen Gemeinschaft aus, sind Gott allein reserviert, und zwar in dem Sinne, dass die Kirche überhaupt die Gewalt nicht hat, sie zu vergeben. Zu diesen rechnet er auch die Unzuchtssünden, soweit diese nicht widernatürlicher Art sind Auch die Wiederverheiratung nach dem Tode des einen Ehegatten wird als Ehebruch angesehen, und auch die klandestinen Ehen stehen in Gefahr, derselben Ächtung zu verfallen (coniunctiones occultae, id est non prius apud ecclesiam professae penes nos, also bei den Montanisten, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur cap. 4; 225, 26). Diese Sünder werden zur Busse, aber ohne Hoffnung auf Wiedererlangung der Kirchengemeinschaft, die in der Absolution und dem Empfang der Eucharistie bestand, zugelassen und waren insofern noch irgendwie mit der Kirche verbunden, als sie von der seelsorgerlichen Behandlung nicht ausgeschlossen waren. 2. Solche Sünden, welche zwar von der Kirchengemeinschaft zeitweilig ausgeschlossen und unter die Zahl derjenigen Büsser führten, die nach geleisteter Busse Vergebung erhielten und in die volle Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen wurden. Sie werden pecc. remissibilia, zur Unterscheidung von der ersten Klasse auch delicta leviora, oder modica im Gegensatz zu maxima genannt. (In der Wiener Ausgabe ist cap. 1 [221, 28] die Lesart de modicis et de mediis delictis deputabuntur unrichtig. Öhler hat richtig de modicis et de maximis delictis.) Eine Reihe solcher Sünden führt Tertullian cap. 7 (232, 21) und wahrscheinlich auch cap. 19 (265, 15) auf. (Von den in cap. 19 aufgeführten können aber einige auch unter die folgende Klasse fallen.) Von diesen sagt er cap. 7: Ob tale quid extra gregem (= extra ecclesiam) datus est. Debet requiri atque revocari quod potest recuperari non perit, nisi foris perseveraverit und cap. 18 am Schluss: veniam consequi poterit ab episcopo. Ebenso sollten auch diejenigen behandelt werden, welche die Busse zwar begonnen, aber dann aus

geschrieben: Is (scil. Deus, tam pater nemo, tam pius nemo) te filium suum, etsi acceptum ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet, quia redisti, magisque de

---

irgendwelchem Grunde nicht bis zu Ende geführt hatten (cap. 7; 232, 27). 3. Solche Sünden, die, weil ganz geringer Art, sofort nachgelassen werden ohne öffentliche Busse. Er vergleicht sie mit der kleinen Drachme. Iuxta drachmae quoque exemplum etiam intra domum dei (ecclesiam) licet esse aliqua delicta pro ipsius drachmae modulo ac pondere mediocria, quae ibidem delitescentia, mox ibidem et reperta, statim ibidem cum gaudio emendationis transigantur. 4. Solche Sünden, die er monstra nennt. Er rechnet zu denselben widernatürliche Unzucht. Solche Sünder werden auch nicht einmal zur kirchlichen Bussleistung zugelassen und sind somit jeder seelsorgerlichen Behandlung entrückt (non modo limine verum omni ecclesiae tecto submovemus — also die Montanisten — quia non sunt delicta sed monstra). Der Sinn dieses ab omni tecto submovemus wird klar durch die Ausführung in cap. 13; 244, 6—20, wo er für den des Incestes Schuldigen auch nicht den habitus legalis paenitentiae zulassen will. Adeo potuisset dicere (scil. apostolus) et fornicatori dilectionem solummodo concessam non et communicationem; incesto vero nec dilectionem, quem scilicet auferri iussisset de medio ipsorum, multo magis utique de animo. — Bei Tertullian (und anderen Kirchenschriftstellern) findet sich oft die Bezeichnung peccata in Deum, die unterschieden werden von peccata in fratrem. Harnack (Dogmengesch. I[3] 407, Anm.) bemerkt: „Die Unterscheidung von solchen Sünden, die wider Gott selbst begangen sind, wie sie sich bei Tertullian, Cyprian und anderen Vätern findet, bleibt mit einer Unklarheit behaftet, die ich nicht zu lichten vermag.“ Vielleicht wird durch folgende Ausführung einige Klarheit in die Unterscheidung gebracht. Delicta in Deum sind solche Sünden, die direkt gegen Gott gehen, wie idololatria, negatio, blasphemia. An sie reihen sich an die Sünden, die in dem früher erklärten Sinne gegen den Tempel Gottes gerichtet sind, die Sünden gegen die Keuschheit; vielleicht kennzeichnete man auch den Mord als direkte Sünde gegen das templum Dei. Daneben gibt es Sünden, die nicht direkt gegen Gott, sondern direkt gegen den Nebenmenschen und seine Güter gerichtet sind; nicht als ob diese den Sünder nicht auch vor Gott schuldig machten, vielmehr ist — wie sich aus zahlreichen Stellen nachweisen lässt — jede Sünde eine Verschuldung vor Gott. Aber sie ziehen auch einen reatus in fratrem nach sich, und so weit sie dieses tun, kann und soll sie der Bruder verzeihen, und diese Verzeihung ist Vorbedingung, dass Gott ihm vergebe (vgl. de orat. cap. 7 u. Cypr. de orat. dom. 23). So schreibt denn von seinem Standpunkt aus Tertullian in de pud.: Dimittis autem, ut dimittatur tibi a Deo. Seine Gegner haben sich nämlich auf den Satz: dimitte, et dimittetur tibi berufen, weil in dem letzten Teile des Satzes ganz allgemein die Verzeihung verheissen wird, wenn die im ersten Teile geforderte Vorbedingung erfüllt ist. Tertullian glaubt dieses Argument unschädlich zu machen durch den Satz: Delicta mundantur, quae quis in fratrem, non deum admiserit (cap. 2; 223, 18). Und cap. 21 (269, 3): Quis enim dimittit delicta, nisi solus deus? et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum ejus? Nam tibi, quae in te reatum habeant etiam septuagies septies juberis indulgere in persona Petri. Allerdings muss Tertullian zugestehen, dass die Sünden in Deum nur dann unvergebbar sind, wenn sie die höchste Spitze erreichen. Mit Sünden gegen die Kirche oder die Gemeinde haben aber die peccata in fratrem nichts zu tun. Der Satz Harnacks (Dogmengesch. I[3] a. a. O.): Die Christenheit „kann nur dann Ausgeschlossene rezipieren, wenn die Sünden derselben nicht wider Gott gerichtet waren, sondern in der Übertretung kirchlicher Gebote resp. in lässlichen Vergehen bestanden hatten“, bringt nicht einmal die Anschauungen des Montanisten Tertullians, geschweige denn diejenigen der Christenheit zum richtigen Ausdruck. Ganz verfehlt ist auch die Bemerkung Preuschens (a. a. O. S. 24): „Die Sünden gegen den Bruder werden von diesem selbst in vollkommener Weise vergeben. Eine nachfolgende göttliche Vergebung ist also nicht mehr notwendig.“ Dies ist so wenig richtig, dass Tertullian geneigt ist, einzelne Sünden gegen den Bruder (fraus, falsum testimonium) sogar zu den unvergebbaren Sünden zu rechnen.

regressu tuo, quam de alterius sobrietate laetabitur; sed si paeniteat ex animo etc. (cap. 8). Jetzt dagegen verhängt er über diese Deutung das Verdikt: Si Christianus est, qui acceptam a Deo patre substantiam utique baptismatis, utique Spiritus sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens . . . elisa est verissime . . . tota substantia sacramenti. de pud. cap. 9 (236, 27).

Um seine Deutung auf den Heiden durchführen zu können, muss er jetzt das von dem jüngeren Sohn verschwendete Vermögen des Vaters und das ihm (bei der Taufe) wiedergeschenkte Kleid auf den status deuten, quem Adam transgressus amiserat, und apodiktisch muss er es der Kirche untersagen, bei der Rückkehr eines reuigen christlichen Sünders Freude zu empfinden; nur Trauer und Mitleid darf sie haben (238, 2 u. 233, 24).

Alle Ausführungen drängen auf den Grundsatz hin, dass die Gnade der Verzeihung nur in der Taufe gespendet wird. Ja, Tertullian schreckt selbst davor nicht zurück, dass er den Alten Bund für reicher an Heilmitteln erklärt als den Neuen. Es war der einzige Ausweg, um seinen Gegnern den Beweis aus den Beispielen des Alten Bundes abzuschneiden, und es wird ihm, wenn er noch ein Gefühl für seine Widersprüche hatte, doch peinlich gewesen sein, dass er sich, um diese Beschränkung zu rechtfertigen, auf das Wort berufen muss: Lex et prophetae usque ad Johannem, auf jenes Wort also, dass er als Montanist so oft und so energisch, und zwar soeben noch in de jejunio bekämpft hat, wenn es dem Montanismus und seiner neuen Prophezie entgegengehalten wurde[1]). Und wie sonderbar, derselbe Tertullian, der in de pudic. seinen Gegnern jedes Recht bestreitet, sich auf Beispiele des Alten Bundes zu berufen, hat selbst in de jejunio mit nur möglicher Kunstfertigkeit von diesem Rechte Gebrauch gemacht.

Noch ein weiteres Argument aus de paenit. wird in de pud. formell widerrufen. In jener Schrift (cap. 8) hatte er sich in kurzer Zusammenfassung auf Stellen der Apokalypse berufen, um eine Reihe von Sünden, darunter auch die Unzuchtssünden, als durch die paenitentia secunda vergebbar zu beweisen. In de pudic. (cap. 19) widerruft er diesen Beweis. Jetzt ist die sündhafte Frau (Apok. 2, 20 ff.) eine „femina haeretica“, die „ut ethnico par“ nur durch die Taufe (per baptisma veritatis) Verzeihung erlangen kann, weil die früher empfangene Taufe von Tertullian als ungiltig betrachtet wird[2]).

Damit glauben wir den Gesinnungswechsel Tertullians in der Bussfrage hinreichend bewiesen und die innere Tendenz[3]) desselben dargelegt zu haben. In engstem

---

1) de pud. cap. 6.

2) l. c. cap. 19. Mit besonderer Berufung auf dieses Kapitel hat Harnack (a. a. O. 403 Anm.) die Behauptung aufgestellt, dass man den Abfall zur Häresie nicht auf dieselbe Stufe mit den Kapitalsünden gestellt habe. Auf diese Behauptung kommen wir später zurück.

3) Diese Tendenz tritt auch noch in den krassen Worten hervor: Igitur semel Christo mortuo nemo potest qui post Christum mortuus (d. h. in schwere Sünden gefallen ist) delinquentiae, et maxime

Zusammenhang hiermit steht die andere Frage, ob Tertullian für seine katholische Periode die kirchliche Rekonziliation der schweren Sünder — hier handelt es sich speziell um die Sünder gegen die Keuschheit — bezeuge. Konkret gefasst lautet diese Frage: War die in der Schrift de paenit. theoretisch gerechtfertigte und für die Praxis als notwendig hingestellte paenitentia secunda mit der kirchlichen Rekonziliation verbunden oder nicht? Diejenigen, welche das Edikt des Kallistus als eine Neuerung hinstellen, verneinen diese Frage, oder sie bleiben bei einem non liquet stehen[1]. Indirekt ist sie aber schon in zu bejahendem Sinne entschieden. Da Tertullian selbst in de pudic. die kirchliche Rekonziliation für die peccata remissibilia, wie er sie nennt, ausdrücklich anerkennt, so kann der ihm vorgeworfene und von ihm kurzweg und ohne Einschränkung zugestandene Gesinnungswechsel sich nur darauf bezogen haben, dass er früher den Unzuchtssündern die kirchliche Rekonziliation nach geleisteter Busse zugestand. Um diesen Punkt bewegt sich ja die ganze Polemik, die zugleich eine Selbstverteidigung ist, und man wüsste keinen anderen Punkt anzugeben, auf den der Vorwurf des leichtfertigen Gesinnungswechsels sich beziehen sollte. Mindestens muss er der Kirche die Gewalt, auch solche Sünden zu vergeben, zuerkannt und den Satz: habet ecclesia potestatem delicta donandi angenommen haben, ohne ihn durch den angeblichen Ausspruch der montanistischen Prophezie zu entstellen und zu leugnen. Der Satz: Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum (cap. 21 am Schluss) ist neu und ein Produkt seines Montanismus, ein widerspruchsvolles Produkt deshalb, weil er diesen neuen Satz nur für wenige Sünden aufstellte, für die anderen dagegen das obige Axiom im katholischen Sinne adoptierte. Neu ist aber auch, wie bewiesen wurde, die Auffassung von der Stellung der schweren Sünder zu Christus und zur Kirche. Weil er den Satz: habet ecclesia potestatem delicta donandi als Montanist umdeutete, wurde er auch genötigt, die in de paenit. vorgebrachten Beweise für die zweite Busse umzudeuten resp. zu verwerfen.

Jene Auffassung, welche in de paenit. eine kirchliche Rekonziliation nicht bezeugt findet, stützt sich vor allem darauf, dass Tertullian eine solche nicht ausdrücklich erwähne, und dass der Verzeihende Gott sei, nicht die Kirche. Indes, dieses argumentum ex silentio ist schon deshalb unbrauchbar, weil es beweisen würde, dass Tertullian für alle in de paenit. genannten Sünden eine kirchliche Rekonziliation nicht kenne und die paenitentia secunda überhaupt nicht in der Rekonziliation zum Abschluss gekommen sei, eine unmögliche Annahme, die zudem durch de pudic. widerlegt wird. Man dürfte eher umgekehrt schliessen: da es selbst nach de pudic. sicher ist, dass für eine Reihe der in de paen. genannten Sünden die kirchliche Rekonziliation nach geleisteter Busse stattfand, und da ferner de paen. keinen Unterschied zwischen den da-

---

tantae, reviviscere. Aut si possit fornicatio et moechia denuo admitti, poterit et Christus denuo mori cap. 17 (257, 3).

1) So Funk a. a. O. S. 166; Preuschen a. a. O. S. 14; Rolffs a. a. O. S. 38 f

selbst genannten Sünden in bezug auf Verzeihung macht, vielmehr für alle die paenit. secunda als secundum subsidium in gleicher Weise und mit gleicher Wirkung fordert und zudem diese zweite Busse als von Gott verordnetes Heilmittel hinsichtlich der Wirkung in direkte Parallele zur Taufe gesetzt wird[1]), so ist die kirchliche Rekonziliation anzunehmen, da sie als naturgemässer und bekannter Abschluss der Busse nicht ausdrücklich erwähnt zu werden brauchte. Die paenit. secunda ist eben jene Institution, bei der die kirchliche Rekonziliation stattfand, die zugleich die Verzeihung der Sünde vor Gott besagte[2]), und wo dieser Terminus schlechthin gebraucht ist, ist er in diesem feststehenden Sinne gebraucht. Zeuge für diesen bestimmten Sprachgebrauch ist Tertullian sowohl in de pudic. wie in de paenit. Wenn er de pudic. 20 (267, 4) schreibt: Hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit, nunquam moecho et fornicatori secundam paenitentiam promissam ab apostolis norat, so ist es klar, was er unter paenit. secunda versteht. Ebenso bestimmt ist der Sprachgebrauch cap. 10 (240, 9): secunda te paenitentia excipiet, eris iterum de moecho christianus; und weiter (240, 19): de quo nihil libentius bibas quam ovem paenitentiae secundae. Ebenso ist cap. 19 (261, 30) auxilium paenitentiae (= subsidium secundum, auxilium paenitentiae, secunda spes in der Schrift de paen. cap. 12 u. 7) jene Busse, die ihren Abschluss in der kirchlichen Rekonziliation findet. Man vergl. noch cap. 10 (239, 1—10). Paenitentia secunda ist somit nach de pudic. der terminus technicus für die mit kirchlicher Rekonziliation verbundene Busse. Deshalb gerade will Tertullian in de pudic. den Kapitalsündern jene Busse nicht zugestehen, die paenitentia secunda genannt wird. Hieraus folgt schon, dass der Ausdruck in de paenit. in demselben Sinne gebraucht sein wird. Es ist aber auch kaum zu bezweifeln, dass durch die Worte de paen. 7. Collocavit (sc. Deus) in vestibulo[3]) paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel, quia

---

1) De paen. cap. 12: ... post prima illa intinctionis dominicae munimenta esse adhuc in exomologesi secunda subsidia ... und weiter: Quid ego ultra de istis duabus humanae salutis quasi plancis etc. Cap. 7: Piget secundae, imo jam ultimae spei subtexere mentionem.

2) Zum Beweis hierfür sei kurz auf die Bedeutung der Worte im Edikte des Kallistus: Ego ... delicta dimitto hingewiesen, welche, wie der Inhalt von de pudic. zeigt, die Nachlassung der Sünde vor Gott und in Einheit damit die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft und die Zulassung zum Empfang der Eucharistie (vgl. de pud. 18; 260, 6) besagen. Darin liegt ja das Thema der Kontroverse, und auch Tertullian hat die Sache so aufgefasst. Deshalb bekämpft er ja seinen Gegner Kallistus, weil dieser der Kirche die Gewalt vindizierte, auch die schweren Sünden so nachzulassen, dass sie vor Gott vergeben sind, und mithin solchen Sündern die volle Kirchengemeinschaft wiederzugewähren (vgl. cap. 3 und cap. 21). Zum Ausdruck Dimitto vgl. adv. Marc. I. 28: Si remissio delictorum est, quomodo videbitur delicta dimittere, qui non videbitur retinere; de pud. 2 (224, 5): de ista differentia (der Einteilung der Sünden in remissibilia und inremissibilia) jam et quasdam praemisimus altercationes scripturarum hinc retinentium hinc dimittentium delicta. Die Darstellung bei Rolffs (a. a. O. 35) ist nicht genau.

3) Für unsere Ausführung ist es gleichgiltig, ob man den Ausdruck in vestibulo bloss bildlich fasst oder nicht; vgl. H. Koch, Die Büsserentlassung in d. abendl. Kirche, Theol. Quartalschr. 1900,

iam secundo nur jene Busse, jene im cap. 9 gekennzeichnete, in bestimmten Formen sich bewegende Exomologese gemeint sein kann, welche den Wiedereintritt in die Kirche erwirkte. Wie könnte es auch sonst von ihr heissen: Huius paenitentiae secundae et unius; sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est?[1]).

Dass in de paenit. nur eine solche Busse gemeint ist, folgt ferner aus der sonstigen Kennzeichnung derselben. Nach cap. 8 sind die Parabeln vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme restituti peccatoris exemplum. Restitutio und restituere sind aber feststehende Termini, welche die communicatio und die pax in sich schliessen. Den evidenten Beweis für diese Terminologie liefert de pudic. cap 6; 229, 7 heisst es: Dabis ergo et idololatrae et omni apostatae veniam, quia et populum ipsum (sc. Israelitas) totiens reum istorum totiens invenimus retro restitutum. cap 7; 230, 24 utrumne Christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet (sc. ovis parabola). 232, 10 nam si iam in Christianum peccatorem defingerentur (ovis et drachmae parobalae) post fidem perditum[2]), et de iterata amissione eorum et restitutione tractaretur. 232, 16 non tamen ideo eum (sc. peccatorem) adfirmandum, qui de facinore moechiae et fornicationis restitui per paenitentiam possit. 233, 5 quo ove mortuum (sc. den schweren Sünder) restitues in gregem ex parabolae eius auctoritate? cap. 9; 238, 13 et utique Iudaeus ad primam statim vocationem Christiani gemit, non ad secundam restitutionem. cap. 15; 251, 10 ist restitutio = concorporari ecclesiae, revocare in ecclesiam. cap. 19; 262, 24 sane agat paenitentiam, sed in fidem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura. cap. 20; 266, 11 disciplina apostolorum . . . eradicantem omne sacrilegium impudicitiae sine ulla restitutionis mentione. Somit ist zweifellos in de paenit. unter dem peccator restitutus der mit Gott versöhnte und in die kirchliche Ge-

---

481 ff., und Der Büsserplatz im Abendl., ebendas. 1903, 254 ff. Bei den in der ersten Abhandlung S. 486 ff. zusammengestellten Stellen aus Tertullian fehlt eine. De pud. 13 (243, 25) heisst es: Et tu quidem paenitentiam moechi in ecclesiam inducens, conciliciatum et concineratum . . . prosternens in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacrimas suadentem (al. lacinias invadentem), omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem etc. Nach dieser Stelle scheinen die Büsser, denen die kirchliche Rekonziliation in Aussicht stand, auch in bezug auf die Teilnahme an den gottesdienstlichen Versammlungen anders behandelt worden zu sein, als die für immer ausgeschlossenen. Das foris sistimus . . . eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus cap. 2 (222, 6) würde demnach den bestimmteren Sinn erhalten, dass den für immer Ausgeschlossenen das Eintreten in ecclesiam. das presbyteris advolvi, et caris dei adgeniculari (de paen. 9) nicht gestattet wurde. Dann würde selbst aus diesem Unterschied in der Form hervorgehen, dass in de paenit. die Busse mit verbundener Rekonziliation gemeint ist.

1) Der Sinn dieser Bezeichnung erhellt auch aus de pud. 13 (244, 3): tua ovis ne rursus de grege exsiliat (quasi non exinde jam liceat, quod nec semel licuit) ceteras etc. und aus dem Einwand der Gegner im cap. 3.

2) Die gewöhnliche Lesart perditam ist unrichtig; es handelt sich nicht um den Verlust des Glaubens, sondern um einen Sünder, der nach der Taufe in eine der sog. schweren Sünden gefallen ist.

meinschaft wieder aufgenommene Sünder verstanden. Nur die mit der kirchlichen Rekonziliation verbundene Busse konnte Tertullian meinen, wenn er im Anschluss an die Worte: Non enim et hoc semel satis est? von ihr schrieb: Habes quod iam non merebaris; amisisti enim, quod acceperas. Si tibi indulgentia Domini accomodat, unde restituas, quod amiseras, iterato beneficio gratus esto, nedum ampliato. Maius est enim restituere, quam dare, quoniam miserius est perdidisse, quam omnino non accepisse (cap. 7). Nur auf eine solche Busse passen endlich die cap. 12 angeführten Beispiele, welche die Ermahnung begründen: peccator restituendo sibi institutam a domino exomologesin sciens praeteribit, quae Babylonium regem in regna restituit?

Wie im scharfen Gegensatz zu de pudic. die genannten Parabeln des Herrn in de paen. auf den christlichen Sünder angewandt und als restituti peccatoris exemplum charakterisiert werden, so tritt derselbe Gegensatz auch in dem Umstande hervor, dass die Kirche sich bei der Rückkehr solcher Sünder freut und der Vater dem im verlorenen Sohn versinnbildeten seine frühere Stellung wiedergibt, ihn mit neuem Gewand wiederbekleidet, und ihm ein Gastmahl bereitet[1]), während in de pudic. apodiktisch erklärt wird, dass die Kirche bei der Rückkehr und Busse der für immer Ausgeschlossenen keine Freude empfinden darf und in bezug auf die Wiederaufnahme des verlorenen Sohnes und die Wiedereinsetzung in seine frühere Rechte so formell wie nur möglich bestimmt wird, dass bei einem schweren Sünder nach der Taufe dieselbe niemals stattfindet, so dass deshalb der verlorene Sohn den christlichen Sünder nicht versinnbilden könne. Die Busse in de paen. kann also nur eine solche sein, die in der kirchlichen Rekonziliation ihren Abschluss fand, was auch in deutlicher Weise dadurch bezeugt wird, dass für alle dort genannten und zur Busse aufgeforderten Sünder Christus betet, der vom Vater immer erhört wird, während nach de pudic., wie schon (S. 14 f.) hervorgehoben wurde, den christlichen, für schwere Vergehen büssenden Sündern die Fürbitte Christi und damit die Möglichkeit der venia abgesprochen wird[2]).

---

1) De paenit. cap. 8: Heus tu, peccator, bono animo sis: vides, ubi de tuo reditu gaudeatur... prodigum filium revocat (sc. pater) . . . immolat vitulum optimum, convivio gaudium suum exornat, etsi acceptum ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet, quia redisti etc. Man vgl. dagegen de pudic. 7 (233, 24): nec gaudium confert repertrici ecclesiae, sed luctum, und 9 (238, 3) heisst es (der verlorene Sohn soll dort nur den Heiden versinnbilden): vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. Annulum quoque accepit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet . . . und kurz vorher (236, 27): nam si Christianus est, qui acceptam a deo patre substantiam . . . prodigit . . . resipuit ad patrem reverti, jam non moechi et fornicatores, sed idololatrae et blasphemi et negatores... hac parabola patri satisfacient. . . . Quis enim timebit prodigere, quod habebit postea recuperare? Quis curabit perpetuo conservare, quod non perpetuo potuit amittere? . . . Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum Spiritus sancti, et annulum denuo, signaculum lavacri, et rursus illi mactabitur Christus. Darnach ist es sicher, dass die in de paen. angewandten Ausdrücke die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft besagen und kaum zweifelhaft, dass unter dem Gastmahl die Eucharistie gemeint ist

2) De paen. 10: Christus patrem deprecatur; facile impetratur semper, quod filius postulat...

Einen weiteren Beweis für unsere These liefern die Worte Tertullians in de paen. cap. 10: An melius est damnatum latere, quam palam absolvi? ein Ausdruck, der nur auf die kirchliche Rekonziliation Anwendung finden kann. Zudem ist wiederum der Sinn dieses absolvi durch de pudic. sichergestellt. Daselbst heisst es cap. 13 (243, 17)

Dagegen de pud. 19 (265, 25): Horum ultra exorator non erit Christus. Übrigens ist in de paenit. die Busse als eine solche dargestellt, welche die Verzeihung, venia, reconciliatio erwirkt (veniam per paenitentiam spopondit, cap. 4); venia ist aber, wie sich aus de pudic. ergibt, der term. technicus für die Verzeihung der Sünde vor Gott und die darauf hin erfolgte Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft. Cap. 6 (229, 7): dabis veniam = communicabis; cap. 8 (234, 11): christianum peccatorem . . . veniam consecuturum; cap. 10 (240, 28): sed etsi venia potius est paenitentiae fructus; vgl. hierzu cap. 3. Cap. 12 (242, 18): tota enim jam lex sumetur, si veniae condicio solvetur . . .; (242, 25): satis denegavit veniam eorum etc. Cap. 13 (244, 22): hic jam carnis interitum in officium paenitentiae interpretantur . . . ut ex hoc argumententur fornicatorem non in perditionem satanae ab apostolo traditum sed in emendationem, quasi postea veniam consecuturum, und 245, 18: sub spe veniae. Cap. 14 (246, 25): ex quibus in ea veniam aliquis potuerit adipisci, ebenso 249, 7 u. 250, 4, wo venia = absolutio steht. Cap. 16 (253, 18): si revocabilem venia; cap. 17 (258, 7): si talibus veniam porrigere consuesset vel porrigi omnino voluisset; cap. 18 (258, 29): salvo tamen loco veniae, quae non statim denegatur, si delicta damnantur, quando veniae tempus cum damnatione (dem Ausschluss aus der Kirche) concurrat, quam excludit. Es handelt sich um eine Einrede der „Psychiker“, auf welche Tertullian antwortet: sequebatur et hoc psychicos sapere et ideo reservavimus huic loco, quae aperte ad communicationem ecclesiasticam causis ejusmodi negandam antiquitus cauta sunt. Für beide ist venia und communicatio ecclesiastica unmittelbar mit einander verbunden. Cap. 19 (262, 16): cui enim dubium est, haereticum institutione deceptum, cognito postmodum casu et paenitentia expiato et veniam consequi et in ecclesiam redigi? Aut si certus es, mulierem illam post fidem vivam in haeresi postea exspirasse, ut non quasi haereticae sed quasi fideli peccatrici veniam ex paenitentia vindices, sane agat paenitentiam, sed in fidem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura. Haec enim erit paenitentia, quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia deo reservamus. Cap. 19 (264, 13): non habitura postea veniam. Durch diese Stellen ist der Sinn des Ausdrucks venia und der Zusammenhang zwischen venia und communicatio ecclesiastica sichergestellt, ein Zusammenhang, der so innig ist, dass mit der venia die communicatio ecclesiastica unmittelbar gegeben ist. Wenn also Tertullian den Todsündern die Möglichkeit der Wiederaufnahme aberkennt, so kommt dies daher, weil er an der Möglichkeit der Verzeihung von seiten Gottes zweifelt (vgl. S. 13 ff.). Im tiefsten Grunde kann die kirchliche Gewalt desshalb diesen Sündern nicht vergeben und sie in ihre Gemeinschaft nicht wieder aufnehmen, weil Gott ihnen — wenigstens ordentlicher Weise — nicht verzeihen will. Nur ausnahmsweise verzeiht Gott, um dann diesen seinen Willen durch den homo spiritalis kund zu geben und der Kirche zur Gewissheit zu bringen. Auf Grund dieser Gewissheit könnte dann auch die Kirche einen solchen Sünder ausnahmsweise in die Kirchengemeinschaft wieder aufnehmen.

Irrig wäre demnach die Annahme: Tertullian und die Montanisten hätten mit dem Ausdruck: de venia deo reservamus viel sagen wollen. Auch Gott vergibt ordentlicher Weise solche Sünden nicht. Das besagt auch der (S. 10 Anm.) zitierte Ausspruch der montanistischen Prophezie: non faciam. Deshalb auch die stehenden Bezeichnungen für einen solchen Sünder: er sei mortuus und bleibe es, er könne nicht mehr zum Leben gelangen, er sei damnatus und zwar für immer, er sei zugrunde gegangen und zwar für ewig; Christus bete nicht mehr für ihn usw. Überall tritt die dargelegte Tendenz hervor, die verzeihende Gnade Gottes zu beschränken.

mit Bezug auf den Sünder in der korinthischen Gemeinde, von dem Tertullian leugnen muss, dass er vom Apostel wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden sei: quid hic de fornicatore . . . intelligitur, cum perinde utique speciali venia absolvisset, quem speciali ira dammasset? und cap. 14 (250, 5) heisst es in Bezug auf denselben Fall: hoc enim legisse debueras (sc. sein Gegner) . . . ne scilicet Paulum . . . tantae levitatis inficeres, ut aut damnaverit temere, quem mox esset absoluturus, aut temere absolverit, quem non temere damnasset.

Damit glauben wir auch den zweiten Punkt, dass nämlich Tertullian in de paenit. über die mit der kirchlichen Rekonziliation verbundene Busse schrieb, sichergestellt zu haben. Schon aus dem daselbst angeführten und auf den christlichen Sünder in so charakteristischer Weise angewandten Beispiel des verlorenen Sohnes[1]) ergibt sich nun aber, es ist aber auch noch dazu ausdrücklich gesagt[2]), dass unter den Sündern, denen diese paenitentia secunda als Heilmittel gilt, auch die Unzuchtssünder mit eingeschlossen sind. Also hat Tertullian in seiner katholischen Periode diese von der kirchlichen Rekonziliation nach geleisteter Busse nicht ausgeschlossen. Dieselbe Schlussfolgerung, von der ich nicht wüsste, wie man ihr ausweichen könnte, wird auch durch die Schrift de patientia, welche, wie Harnack[3]) bemerkt, eine von de pudic. verschiedene und mit de paenit. übereinstimmende Auffassung von der Busse bezeugt, nahegelegt[4]).

Dass Tertullian in de pudic. das Bewusstsein hat, vor allem die montanistische, oder wenigstens eine bis dahin nicht allgemeine Praxis zu verteidigen, wenn er auch die Unzuchtssünder für immer von der Wiederaufnahme ausgeschlossen wissen will, geben manche Stellen seiner sich überstürzenden Polemik zu erkennen. In den Worten: nobis autem maxima aut summa (sc. delicta) sic quoque praecaventur (sc. moechia et fornicatio) dum nec secundas post fidem nuptias permittitur nosse . . . et ideo durissime

---

1) Bei den beiden anderen Parabeln glaubte Tertullian der Beweisführung seiner Gegner eventuell auch so ausweichen zu können, dass er die Deutung auf den christlichen Sünder zugab, aber nur in bezug auf die peccata leviora (cap. 7, 232, 12). Beim verlorenen Sohn war ihm durch die Anlage der Parabel diese Ausflucht versperrt. Deshalb schreibt er: Non enim admittetur exemplorum adaequatio, licet imagini congruentissima, si fuerit saluti nocentissima, und er betritt einen Ausweg der Verzweiflung, indem er sie eventuell auf das Martyrium deuten möchte (cap. 9: 236, 24 und 238, 24) — ein Beweis, wie sehr ihn die Beweisführung seiner Gegner aus diesen Parabeln drückte, ein sicherer Hinweis aber auch auf die Bedeutung der Parabel vom verlorenen Sohn in de paen.

2) De paen. 8: stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobrat.

3) Chronol. II, S. 373.

4) De patientia 12. Quid mirum, quod patientia etiam paenitentiae ministrat, solitae lapsis subvenire, cum disjuncto matrimonio (ex ea tamen causa qua licet seu viro seu feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri) haec exspectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam quandoque inituris salutem. Quantum boni utrique confert. Alterum adulterum non facit, alterum emendat. Es folgen dann als Beispiele die Parabeln des Herrn. Illum quoque prodigum filium patientia patris et recipit et vestit et pascit. Salvus est igitur, qui perierat, quia paenitentiam iniit.

nos infamantes paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus (cap. 1; 222, 1) kennzeichnet er sicher nur die montanistische Praxis. In unmittelbarem Zusammenhang mit diesen Worten stehen die anderen: eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, ieiunas pacis lacrimas profusuris. Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung das 12. Kapitel. Durch eine Exegese, die den Höhepunkt der Willkür ersteigt, soll hier aus dem Aposteldekret (Act. 15, 28f.)[1]) der Beweis erbracht werden, dass die Fleischessünden gerade so zu behandeln seien wie Idololatrie und Mord. Auch hier beginnt die Untersuchung mit dem bezeichnenden: nos in apostolis quoque . . cernimus moechiaę, quanta sit demonstrationem (241, 22)[2]). Frischweg wird sodann das Verbot des Blutgenusses auf Menschenmord gedeutet (Interdictum sanguinis multo magis humani intelligemus), mit gleicher Kühnheit das Verbot der Unzucht zwischen die Verbote des Genusses von Opferfleisch und Blut gerückt, und Tertullian hat seinen Beweis erbracht, dass fornicatio zwischen idololatria und homicidium stehe[3]), d. h. er hat zum zweiten Mal eine komisch wirkende Fälschung begangen; zum ersten Mal beging er sie in gleicher Absicht, als er cap. 5 die vier ersten Gebote des Dekalogs in eins zusammenzog und das sechste vor das fünfte stellte. Preuschen glaubte (a. a. O. S. 33ff.) eine Untersuchung anstellen zu müssen, wie Tertullian zu dieser Deutung des Aposteldekretes kam, und in welchem Zusammenhang die Zahl der unvergebbaren Sünden mit dem genannten Dekret stehe, und Müller[4]) ist nicht abgeneigt, die Feststellung der Dreizahl in einer falschen Auslegung des Dekretes zu suchen und nimmt an, dass die Kanonisierung der kurz vorher auftauchenden Apostelgeschichte diese Bestimmung als Frucht hervorgebracht habe. So führt ein wunderlicher Einfall des ergrimmten Afrikaners in die Irre, und man merkte nicht, mit welcher Geschäftigkeit Tertullian sein „multo magis" handhabt, wenn ihm eine sachliche Beweisführung nicht zu Gebote steht. Tertullian hat die Stelle nicht missverstanden, er hat, mit derselben Willkür zu Werke gehend wie bei der Misshandlung des Dekalogs, sie missbraucht, wie dies de monog. 5 beweist[5]). Die fornicatio stand nicht zwischen den genannten zwei anderen Sünden, sondern Tertullian

---

1) Über dieses Aposteldekret macht Tertullian sehr sonderbare Bemerkungen. In ihm sieht er das Gesetz des neuen Bundes für immer festgestellt. Novissimi testamenti semper indemutabilis status est, et utique recitatio decreti consiliumque illud cum saeculo desinet. Im vorhergehenden Kapitel hat er sich sogar zu der Behauptung verstiegen, dass auch die Taten des Herrn selbst, durch welche er den Sündern verzieh, keine Bedeutung haben für die Kirche. Ad illa tamen tempora, quibus in terris egit, hoc definimus, nihil adversum nos praejudicare, si peccatoribus etiam Judaeis venia conferebatur. Christiana enim disciplina . . . a redemptione carnis id est domini passione censetur . . . . nemo sanctus ante spiritum sanctum de coelo repraesentatum ipsius disciplinae determinatorem (241, 10).

2) Wir folgen hier der von Preuschen angenommenen Lesart. Das „non" statt „nos" in der Wiener Ausgabe und bei Oehler gibt keinen Sinn.

3) sufficit et hic (er meint: gerade so wie im Dekalog, vgl. cap. 5) servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium.

4) Kircheng. I, 116 zitiert nach Rolffs a. a. O. S. 47 Anm.

5) De monog. 5: libertas ciborum et sanguinis solius abstinentia.

suchte sie gewaltsam an diese Stelle zu bringen. Diesen Zweck verfolgt seine seiner selbst unwürdige Argumentation. Deshalb schreibt er am Schluss des Kapitels die bezeichnenden Worte: Hinc (d. h. infolge des Aposteldekretes) est, quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. Er wagt aber nicht zu sagen, dass von den Kirchen auch den Unzuchtssündern die pax verweigert werde. Das „hinc" enthält ganz sicher eine falsche Behauptung, und die staunenswerte Willkür der Exegese hier wie früher sollte den Lesern vorspiegeln, dass die jetzt von ihm als Montanist verteidigte Disziplin im Recht sei, wenn sie die Unzuchtssünden zwischen die genannten Vergehen einschob. Wenn er also cap. 5 (227, 25) der Disziplin seiner Gegner zuruft: Quid agis, mollissima et humanissima disciplina? aut omnibus hoc esse debebis . . aut si non omnibus, nostra esse . . . moechum de medio excipis, idololatrae successorem, homicidae antecessorem, so wissen wir, wie diese Behauptung zu verstehen und was von ihr zu halten ist.

Noch auf einen anderen Beweis für den Wandel der Auffassung bei Tertullian müssen wir nebenbei aufmerksam machen. Ihn liefert uns die gehässige Kritik, welche er dem Pastor des Hermas in de pudic. zuteil werden lässt, eine Kritik, die scharf absticht gegen die wohlwollende Erwähnung derselben Schrift während seiner katholischen Periode (de orat. 16; 190, 5). Nicht aus dem Umstande folgern wir für unsere These, dass er jetzt den Pastor mit aller Entschiedenheit als apokryph zurückweist, sondern vielmehr aus dem Zugeständnis, das er seinem Gegner macht, indem er diesem Recht gibt, wenn er die von ihm verteidigte mildere Disziplin im Pastor bezeugt findet. Dieses Zugeständnis trieb ihn zu seinen Schmähworten: Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum [1]).

Dass übrigens Tertullians Standpunkt in der Bussfrage ein viel schrofferer geworden ist, dass er solche Sünder, deren kirchliche Rekonziliation er in der katholischen Periode ausdrücklich bezeugt, in seiner montanistischen Zeit für immer ausgeschlossen wissen wollte, belegt unwiderleglich das Beispiel Marcions. Nach jener Disziplin, deren Anwalt er in de pudic. ist, würde er diesem die Wiederaufnahme für immer versagt haben, während er de praesc. 30 das Gegenteil als Praxis der Kirche bezeugt. Zwar hat Funk [2]) unter Berufung darauf, dass Tertullian die Vorgeschichte dieses Mannes

---

1) De pud. 10 (240, 11); cap. 20 (266, 21) heisst er kurzweg: Pastor moechorum. Die Behauptung Harnacks (Art. Lapsi in der R.-E.): Der Hirt des Hermas, den man absichtlich oder unabsichtlich missverstanden, habe die Konzession des Kallistus decken müssen, und so sei die Autorität dieser Schrift in der Kirche verstärkt worden, geht entschieden zu weit. Kallist hat sich doch, wie die ganze Schrift de pud. beweist, auf andere Autoritäten berufen, als auf den Hirten des Hermas. Dieser kommt, wie die Polemik Tertullians zeigt, nur nebenbei in Betracht, und dass man die Schrift nicht zu hoch einschätzte und ihr Ansehen nicht verstärken wollte, zeigen deutlich die oben zitierten Worte.

2) A. a. O. S. 166.

anders erzähle als Epiphanius und von der Unzucht desselben nichts wisse, die Beweiskraft dieses Beispiels für den Gesinnungswechsel Tertullians bestritten. Tertullian betrachte Marcion bloss als reuigen Häretiker und der Abfall von der Kirche zur Häresie sei milder behandelt worden. Das letztere Urteil adoptiert auch Harnack und beruft sich u. a. auf de praesc. 30 und vor allem auf de pudic. 19[1]). Ich will kein Gewicht darauf legen, dass es de praesc. 30 heisst: semel et iterum ejecti . . novissime in perpetuum discidium relegati und doch betont wird, dass Marcion die Wiederaufnahme in Aussicht gestellt wurde für den Fall, dass er Busse tue. Aber auf den unversöhnlichen Gegensatz muss aufmerksam gemacht werden, der zwischen de praesc. 30 und de pudicit. besteht, und diesen Gegensatz bezeugt uns das angerufene Kapitel der letzteren Schrift, welches das gerade Gegenteil von dem enthält, was Harnack in ihm finden will. Im Anfang dieses Kapitels widerlegt, wie schon früher (S. 18) hervorgehoben wurde, Tertullian sich selbst, indem er seine frühere Deutung der Stelle Apok. 2, 20ff. wegdeuten muss. Den Ausweg findet er so, dass er die Stelle auf eine nicht von der Kirche abgefallene, sondern in der Häresie aufgewachsene[2]) und zur Kirche übertretende Frau deutet. Nur von solchen Häretikern schreibt er: Cui enim dubium est, hereticum institutione deceptum, cognito postmodum casu et paenitentia expiato et veniam consequi et in ecclesiam redigi (262, 16)? und für ihn als Montanist (apud nos) erledigt sich die Sache noch einfacher, da ein solcher Häretiker, weil er nicht giltig getauft ist, dem Heiden gleich gehalten (ut ethnico par) und demgemäss durch die Wiedertaufe aufgenommen wird (per baptisma veritatis admittitur)[3]). Ganz anders aber, wenn Abfall von der Kirche zur Häresie vorliegt. Aut si certus es (sein Gegner) mulierem illam post fidem vivam in haeresi postea exspirasse . . . sane agat paenitentiam, sed in fidem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura (262, 20). Und ebenso erklärt er im Anschluss an eine Auseinandersetzung über 1. Tim. 1, 20, dass der Apostel den daselbst genannten Häretikern keine Verzeihung habe zusichern können und das „ut emendarentur non blasphemare“ nicht auf die emendatio durch die paenitentia secunda bezogen werden dürfe, weil es sich um solche handele, qui jam a fide in blasphemiam mersi sunt. Unde et naufragos eos juxta fidem pronuntiavit, non habentes jam solatium navis ecclesiae. Illis enim venia negatur, qui de fide in blasphemiam impegerunt. Ceterum ethnici et haeretici quotidie ex blasphemia emergunt (cap. 13; 245, 18). Bei Marcion lag aber nach Tertullians eigenem Zeugnis ein solcher Abfall von der Kirche vor; constat . . in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem (de praesc. 30).

---

1) Dogmeng. I³ 403 Anm.

2) quae quod didicerat a Nicolaitis docere susceperat (262, 13).

3) Es verdient hervorgehoben zu werden, dass Tertullian diese Auffassung von der Ungiltigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe als den Montanisten eigen darstellt.

Als Resultat unserer Untersuchung ergibt sich, dass Tertullian in seiner katholischen Periode eine andere Bussdisziplin bezeugt als in seiner von Entstellungen und Willkürlichkeiten angefüllten montanistischen Schrift de pudic. Demnach wird man auch die Behauptung nicht aufrecht halten können: das Indulgenzedikt des Kallistus sei eine Neuerung und ein vollständiger Bruch mit der bis dahin geltenden Praxis. Wenigstens glaube ich die Sicherheit erschüttert zn haben, mit der diese Behauptung fast überall auftritt. Wenn Hippolyt über Kallistus berichtet: *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας* (Philos. IX, 12 ed. Duncker pag. 458), so verdient das „*πρῶτος*“ dieser auch sonst anfechtbaren Aussage ebensowenig vollen Glauben wie die anderen gehässigen Anklagen, die Hippolyt gegen Kallist erhebt. Auf die Zeit, wo das Edikt erging, blickt Cyprian zurück, wenn er schreibt: apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria clauserunt; non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur (ep. 55 ed. Hartel 638, 24). Das Edikt gab eine von Tertullian selbst als peremptorisch bezeichnete Entscheidung in einer disziplinären Frage, welche die Gemeinden tief bewegte. Kallist hat nicht eine neue Praxis eingeführt, sondern eine bestehende, aber nicht unwidersprochene und nicht allgemein eingeführte verteidigt und ihr zum siegreichen Durchbruch verholfen.

Indes, der Kernpunkt der vornehmlich zwischen Kirche und Montanismus sich abspielenden Kontroverse lag tiefer, in der prinzipiellen Frage nämlich, ob der Kirche die ordentliche Gewalt der Sündenvergebung übertragen sei. Diese Gewalt hat Kallist behauptet und verteidigt und zwar als eine solche, die der Kirche von ihrem Stifter in Petrus verliehen sei und sich auf alle Sünden ohne Ausnahme erstrecke. Im weitaus grössten Teil seiner Streitschrift lenkt Tertullian im Interesse seiner Polemik den Blick von dieser prinzipiellen Frage ab und auf die disziplinäre Anordnung hin, um die letztere einer Inkonsequenz zu zeihen, weil sie bloss auf die Fleischessünden, nicht aber auch auf die anderen (Idololatrie und Mord) Anwendung finden sollte. Im vorletzten Kapitel aber tritt die prinzipielle Seite der Frage in aller Schärfe hervor. Auf sie näher einzugehen liegt nicht in unserer Absicht. Nur sei noch zum Schluss darauf hingewiesen, dass der Bericht Hippolyts wohl nur durch die Unterscheidung der dargelegten prinzipiellen und disziplinären Seite der Frage von seiner Verworrenheit und dem Widerspruch, in welchem er zum Berichte Tertullians steht, befreit werden kann. Nach Tertullian bezog sich die praktische Massregel des Edikts nur auf die Busse der Unzüchtigen, nach Hippolyt auf alle Kapitalsünder. Dieser Wiedersprnch bewog neuerdings Hauck[1]), die jetzt allgemeine Ansicht, nach der Tertullian und Hippolyt dasselbe Edikt desselben Papstes vor Augen haben, zu bestreiten. Hippolyt sagt nämlich nicht

---

1) Art. Kalixt. I. in der Real.-Enc.

nur in der eben zitierten Stelle, sondern auch beim Abschluss des Berichtes über Kallist deutlich, dass dieser allen Sündern ohne Ausnahme die Wiederaufnahme dargeboten habe: *οὗ (Καλλίστου) διαμένει τὸ διδασκαλεῖον, φυλάσσον τὰ ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν, μὴ διακρῖνον, τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσι δ'ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν* (XI, 12; pag. 462). Funk (a. a. O. S. 156) will in diesen Auslagen Hippolyts „eine sichtliche Übertreibung" finden, das „*πᾶσιν*" sei auf die Unzuchtssünder einzuschränken. Aber abgesehen davon, dass diese Deutung gegen den Wortlaut verstösst, sie kann, wie Kellner[1]) mit Recht hervorhebt, darum nicht gebilligt werden, weil der Ausdruck „alle" am Ende des Kapitels nochmals wiederholt wird, und zwar hier ohne Erwähnung der Unzuchtssünder, wohl aber mit dem Zusatz „ohne Unterschied". Da nun auch nach Tertullian feststeht, dass Kallist für die Kirche die Gewalt in Anspruch nahm, von allen Sünden ohne Ausnahme loszusprechen[2]), so wird der Widerspruch zwischen den beiden Zeugen weggeräumt, wenn wir annehmen, dass Hippolyt ungenau berichtete, weil er die beiden Teile der Frage nicht von einander schied. Beide Schriftsteller wären in Übereinstimmung hinsichtlich des Punktes, dass Kallist prinzipiell die Vergebungsgewalt der Kirche für alle Sünden ohne Ausnahme behauptete und für sich als Bischof der Kirche in Anspruch nahm, in bezug auf den Inhalt des Indulgenzediktes, das die praktische Anwendung dieser Gewalt betraf, würde Tertullian den genauern Bericht geben, mit dem dann auch der erste Teil des oben (S. 28) zitierten Zeugnisses Hippolyts übereinstimmt.

---

1) Kirchenl. XI, 1409.

2) de pud. 21. Der Satz: de tua nunc sententia quaero, unde hoc jus ecclesiae usurpes (269, 31), muss, wie der Zusammenhang beweist, übersetzt werden: woher du dieses Recht für die Kirche in Anspruch nimmst, nicht, wie Rolffs (a. a. O. S. 53) übersetzt, woher du dieses Recht der Kirche dir anmassest.

Bericht

über die

im Jahre 1905 eingegangenen Preisarbeiten und die neuen Preisaufgaben für das Jahr

1905/06.

Über das von der evangelisch-theologischen Fakultät gestellte Thema: „Das Verhältnis des Deuteronomiums zu 2. Kön. 22 und zur Prophetie des Jeremias“ ist eine Arbeit eingegangen mit dem Merkspruch: „Diejenigen, deren Glaube sich fest auf die Dinge, die unverrückbar sind, begründet, werden nicht daran zweifeln“ u. s. w. Die Arbeit zeigt einige formelle Mängel, und einzelne in ihr enthaltene Beweisführungen sind fragwürdig. Es verdient aber volle Anerkennung, dass der Verfasser die gestellte Aufgabe in methodisch richtiger Weise angefasst und durchgeführt hat, auch an den gegenwärtigen Stand der Debatte über die in Frage kommenden Probleme sachgemäss anknüpft und deren schliessliche Lösung durch meistens umsichtige und grossenteils zum Ziele treffende Untersuchungen fördert. Die Fakultät erklärt daher die Arbeit als des vollen Preises durchaus würdig.

Verfasser der Arbeit ist:

stud. phil. et theol. *Otto Bötticher* aus Hagen i. W.

Die von der katholisch-theologischen Fakultät gestellte Aufgabe: „Inwieweit ist bei gezogenen Nutzungen Restitution vom sittlichen Standpunkt aus geboten?“ hat eine Bearbeitung gefunden, die das Motto trägt: „Res fructificat domino“. Der Verfasser hat sich mit lobenswertem Fleiss seiner Arbeit unterzogen; die einschlägige Literatur hat er in ausgiebigem Masse benutzt: besonders hat er auch bei den juristischen Schriftstellern der neueren Zeit emsig Umschau gehalten. Dabei entbehrt aber seine Arbeit nicht der Selbständigkeit, vielmehr prüft der Verfasser sehr sorgsam die

verschiedenen ihm entgegentretenden Ansichten, und bildet sich stets sein eigenes Urteil. Zwar wäre zu wünschen gewesen, dass er gewisse Kernpunkte noch mehr gegen Einwendungen, die von Seiten einzelner hervorragenden Moralisten erhoben worden sind, geschützt hätte, und stellenweise ist die Darstellung auch etwas nachlässig, doch steht die Fakultät, wenn auch nicht jede der vom Verfasser vorgetragenen Ansichten gebilligt werden soll, nicht an, im Hinblick auf die erwähnten Vorzüge der Arbeit den vollen Preis zuzuerkennen.

Verfasser der Arbeit ist:

stud. theol. cath. *Peter Grein* aus Stahe.

Die juristische Fakultät hatte eine Preisarbeit ausgeschrieben über das Thema: „Welches ist die Bedeutung des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches für das strafrechtliche Tatbestandserfordernis des rechtswidrigen Vermögensvorteils, besonders bei Betrug und Erpressung?". Darauf ist der Fakultät eine Arbeit eingereicht worden, versehen mit dem Kennworte: „Scire leges non hoc est verba earum tenere sed vim ac potestatem". Diese Arbeit ist nicht ohne Fleiss angefertigt und legt Zeugnis ab von allgemeinem juristischem Interesse. Sie kommt auch schliesslich zu nicht ohne weiteres ablehnbaren Bemerkungen über den Zusammenhang zwischen der Lehre von der ungerechtfertigten Bereicherung im Privatrechte einerseits, den Delikten des Betrugs und der Erpressung andererseits. Da die Arbeit jedoch selbst diese Bemerkungen gründlich auszugestalten und kasuistisch durchzuführen unterlässt, erst recht aber von allen sonstigen Problemen des Themas kein einziges aufgreift, namentlich nirgendwo die materiell-praktische Umgestaltung der strafrechtlichen Rechtslage durch das bürgerliche Gesetzbuch behandelt, sondern sich meist nur in abstrakten Allgemeinheiten, die dem Thema fern liegen, verliert, so hat die Fakultät zu ihrem lebhaften Bedauern, bei aller Anerkennung für die angewandte Bemühung, es doch nicht über sich vermocht, der Arbeit den Preis zu verleihen.

Die Preisaufgabe der medizinischen Fakultät: „Es soll durch Versuche festgestellt werden, dass die Leber auch eine Vorratskammer für Eiweissstoffe ist" hat eine Bearbeitung gefunden, die das Motto trägt: „Aufrecht voran". Es ist dem Autor gelungen, durch zahlreiche zweckmässig angeordnete Versuche zu beweisen, dass die Leber bei Eiweissmästung durch Ablagerung von Eiweiss viel mehr an Gewicht zunimmt als der übrige Körper oder irgend ein Organ desselben. Da hiermit die Lösung der Aufgabe gegeben ist, gewährt die Fakultät dieser Arbeit den Preis.

Verfasser der Arbeit ist:

stud. med. *Wilhelm Seitz* aus Honnef.

Von den Preisfragen der philosophischen Fakultät ist zu der dritten (wiederholten) Aufgabe „Inscriptiones bilingues graecae latinae colligantur et observationibus grammaticis (imprimis de significatione verborum) illustrentur“ eine Arbeit eingereicht worden mit der Aufschrift „Fortes fortuna adiuvat“. Mit ausserordentlichem Fleiss ist das weitschichtige und zerstreute Material in der Hauptsache so gut wie vollständig zusammengebracht und sorgfältig ausgeschrieben; man begreift es angesichts des bewältigten Stoffes, dass dem Verfasser zuletzt die Zeit fehlte und der Atem ausging, um das Ganze nun auch so, wie es verlangt war, zu verarbeiten. Mit der grammatischen Bearbeitung ist in einigen wenigen Kapiteln kaum mehr als ein Anfang gemacht und selbst für die an die Spitze gestellte lexikalische Untersuchung ist nur ein ganz kleiner Teil der Inschriften verzettelt, der so ebenfalls höchstens als Probe des unentbehrlichen vollständigen Glossars betrachtet werden kann. So weit daher der Verfasser auch noch von dem gesteckten Ziele entfernt geblieben ist, so lassen diese Ansätze doch immerhin soviel erkennen, dass er die vielen Fragen, für die seine Sammlung jetzt die feste Grundlage gibt, mit gleicher Energie und Ausdauer anfassen und zu wissenschaftlichen Ergebnissen führen wird. In dieser Erwartung hat die Fakultät ihm als Anerkennung des bisher Geleisteten den Preis nicht versagen wollen.

Verfasser der Arbeit ist:

stud. phil. *Franz Zilken* aus Wesseling a. Rh.

Für die fünfte (subsidiäre) Preisfrage: „Die unter dem Namen der „Reichenauer Glossen“ bekannte vollständige Sammlung ist in bezug auf den Text kritisch zu bearbeiten und die Sprache der Glosse im Zusammenhang der romanischen Sprachentwicklung, unter scharfer Scheidung der einzelnen Teile, zu untersuchen“, ist eine Arbeit mit dem Motto: „Si aliquando bonus dormitat Homerus, consideren lo mucho que estuos despierto“ (Cervantes) eingeliefert worden. Der Verfasser hat vorerst aus der Handschrift das Glossenmaterial der bisherigen Ausgaben vermehrt, berichtigt, auch durch eigene (einigemal überkühne) Konjekturen gebessert, ist den Bibelzitaten eifrig nachgegangen, hat dann die lateinischen, romanischen und germanischen Bestandteile sprachlich untersucht und schliesslich die Sammlung zu lokalisieren versucht. Ein Anhang ordnet den Ertrag für das lateinisch-romanische Wörterbuch alphabetisch ein. Während der Fleiss, die Sorgfalt, der Scharfsinn und das Wissen des Verfassers voll anzuerkennen sind, hat er, durch die von zwei Germanisten vorgenommene Lokalisierung der germanischen Bestandteile beeinflusst, dieselbe Lokalisierung für die romanischen Bestandteile nachzuweisen versucht, wobei mit scharfer Rücksichtslosigkeit und nie zu erschütternder Voreingenommenheit alles unpassende und selbst widersprechende entweder ignoriert oder gewaltsam umgemodelt wird, andrerseits die geringsten, scheinbar und auch mit Gewalt umgedeuteten Dinge ebenso gewaltsam zu gunsten seiner unhaltbaren Ansicht herangezogen werden. Wenn auch dieser schwere Mangel der

Objektivität die Lösung der gestellten Frage nach der örtlichen Herkunft verhindert hat, so ist die Arbeit selbst wegen der sichern, zahlreichen Ergebnisse als wertvoller Beitrag sehr zu loben und ist ihr der Preis unverkürzt zugesprochen worden.

Verfasser der Arbeit ist:

stud. phil. *Kurt E. Hetzer* aus Weimar.

Zu der 7. Preisfrage (der Loebell-Stiftung): „Darlegung der von König Johann von Böhmen in den Jahren 1330—34 mit dem Kaiser, dem Papst, dem französischen König und den Herzögen von Österreich und Niederbaiern geführten Verhandlungen und getroffenen Vereinbarungen, unter dem leitenden Gesichtspunkt der Politik des böhmischen Königs und ihrer Ergebnisse" ist eine Bearbeitung eingegangen mit dem Motto: „Arbeit und Fleiss, das sind die Flügel, — Sie führen über Strom und Hügel". Hinsichtlich der Materialiensammlung verdient diese Arbeit uneingeschränktes Lob: der Verf. hat mit einer bei einem Anfänger ungewöhnlichen Umsicht die Akten, historiographischen Zeugnisse und neueren Untersuchungen durchforscht. Was er sich aber nicht klar gemacht hat, das sind die Erfordernisse einer methodischen Bearbeitung des Stoffes. Man vermisst in der Arbeit den Sinn für genaue Datierung der Akten und Vorgänge und infolgedessen auch Vorsicht und überzeugende Kombination in der Ermittelung dessen, was zusammen gehört und auseinander geht. Der Verf. redet mehr über die Dinge, als dass er sie kritisch untersucht. Da, wo er grundlegende Akten interpretiert, erkennt man die Anlage zu scharfer Auffassung, aber einstweilen tritt auch sie zurück vor Übereilungen und dem Hereintragen vorgefasster Meinungen. So errichtet er auf vielfach schiefer Auffassung und willkürlicher Kombination ein Gebäude, das gegenüber den bisherigen Bearbeitungen des Gegenstandes nicht als Fortschritt, sondern eher als Rückschritt anzusehen ist. Der Verf. dürfte wohl imstande sein, bei strengerer Schulung seiner Gedanken aus diesem Entwurf eine tüchtige Arbeit zu schaffen, aber in der jetzt vorgelegten Fassung muss die Fakultät ihm leider den Preis versagen.

Die neuen Preisaufgaben für das Jahr 1905/06.

Von der katholisch-theologischen Fakultät: „Kritische Beurteilung der verschiedenen Auffassungen über den Wert der analytischen und synthetischen Methode für den Religionsunterricht."

Von der evangelisch-theologischen Fakultät: „Die Grundsätze Cyprians über Kirchenzucht sollen dargelegt und beurteilt werden."

Von der juristischen Fakultät: „Über das Verhältnis der römischen Exceptio zur Einrede des gemeinen Rechts und des bürgerlichen Gesetzbuches."

Von der medizinischen Fakultät: „In wieweit haben bakteriologische Forschungen fördernd auf den Ausbau der Augenheilkunde eingewirkt?"

Von der philosophischen Fakultät: 1. „Prosodia latina classicorum poetarum quibus modis gradibusque perierit, declaretur conquisitis digestisque exemplis carminum antiquiorum aevo Constantini."

2. „Die Keimentwicklung in der Gattung Rumex mit Berücksichtigung der Möglichkeit von Apogamie."

3. (wiederholt) „Es soll untersucht werden, wo Alexander von Aphrodisias in seinen Kommentaren nacharistotelische Ansichten vertritt."

4. „Durch eine erneute Untersuchung des Wortschatzes und der grammatischen Formen von Farman's Anteil an der altenglischen Glosse der Evangelien im Rushworth-Manuskript sollen die Eigentümlichkeiten seiner Mundart möglichst genau und vollständig bestimmt und die vorkommenden Abweichungen kritisch erörtert und erklärt werden."

5. „Die chemische und mineralische Zusammensetzung sowie die Struktur des Löss im Rheintale zwischen Coblenz und Bonn — aus verschiedenen Höhenlagen über der heutigen Talsohle entnommen — sind durch chemische, mikroskopische und mechanische Analysen zu ermitteln. Ferner soll versucht werden, aus diesen Ergebnissen Schlüsse über die Bildungsweise des rheinischen Löss zu ziehen."

6. „Geschichte der Kochschen Schauspieltruppe."

7. (Welcker-Aufgabe): „Decreta Attica ita pertractentur, ut e sententiis in contione dictis qua ratione deliberatum ac disputatum sit explicetur."

8. (Loebell-Aufgabe): „Die Nachrichten über den Tross im römischen Heere sollen gesammelt werden, um daraus seine Grösse und Einrichtung zu ermitteln."

Die Bewerbungsschriften sind in derselben Sprache abzufassen, in welcher die Aufgaben gestellt sind. Sie müssen ohne Nennung des Verfassers, nur mit einem Kennwort versehen, und begleitet von einem verschlossenen Umschlag, der aussen das gleiche Kennwort trägt und innen den Namen des Verfassers enthält, dem Universitäts-Sekretariat eingereicht werden bis zum 3. Mai 1906.